

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

„Szépnek teremtetten...”

**Az esztétika, mint egyetemes világszemlélet lehetőségének felfedezése
Szolovjov bölcséletében és Balthasar teológiájában**

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Készítette: Szarka Gergely

Konzulens: Prof. Dr. Puskás Attila

Budapest
2013

*Ajánlom ezt a dolgozatot feleségemnek, Évának csodálatos helytállásáért és
édesapámnak a fáradhatatlan buzdításáért.
Hálás köszönet illeti továbbá Prof. Puskás Attilát türelméért és készséges
segítségéért.*

TARTALOMJEGYZÉK.....	3
A dolgozat struktúrájáról, módszertani sajátosságairól, forrásairól	5
I. VLAGYIMIR SZOLOVJOV	
ELŐSZÓ	7
Életrajzi adatok.....	7
Szolovjov korának Oroszországa, mint általános szellemtörténeti háttér	11
Nyugati gondolkodás hatása.....	14
Példaképek és rokonlelkek	16
Gondolkodásának korszakai.....	18
1. KLASSZIKUS ESZTÉTIKA	20
1.1. A természetben megjelenő szépség	22
1.2. Az élet, mint benső fény.....	26
1.3. A művészet általános kritikája	33
1.4. Az igaz művészet célja egyben kritériuma.....	35
2. ISMERETELMÉLETI ÁLLÁSPONT.....	39
2.1. Az emberi megismerés sajátosságai	39
2.2. Az absztrakt elvek elégtelensége.....	45
2.3. Misztikus megismerés	46
2.4. Teozófia, mint az integráns ismeret diszciplínája	50
2.5. Az igazság természete	51
3. SZOLOVJOV ANTROPOLÓGIÁJA.....	54
3.1. Az emberi személy, mint konkrét mindenegység	54
3.2. Az ember, a folyton létesülő abszolútum	58
4. AZ ISTENEMBERSÉG LÉTELMÉLETI KONTEXTUSA	61
4.1. Ontológiai fogalmak sajátos jelentősége Szolovjovnál.....	61
4.2. A Sophia lételméleti szerepe	64
4.3. A világfolyamat, mint a folyton létesülő Sophia.....	70
5. ERKÖLCSFILOZÓFIAI KÉRDÉSEK	75
5.1. Test és lélek harmonikus egysége	75
5.2. A másik személy felfedezése	79
5.3. Az emberi személy méltósága és a szeretet lényege	83
6. SZOLOVJOV TÖRTÉNELEMÉRŐL ALKOTOTT NÉZETEI	89
6.1. Az igaz vallásosság lehetősége.....	89
6.2. A teokrácia, az elkövetkezendő eszmény.....	91
II. HANS URS VON BALTHASAR	
A szerző személye	94
ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ	99
A szépség és az esztétika rehabilitálása	99
Alkalmazott módszer, terminológiai megjegyzések	101

1. ESZTÉTIKAI ALAPVETÉS.....	104
1.1. Helyes ismeret lehetősége	104
1.2. A diszciplináris kategóriák korlátai.....	105
1.3. „Schau der Gestalt”, mint átalakító tapasztalat	108
2. A SZEMLÉLÉS SZUBJEKTÍV FELTÉTELE.....	111
2.1. A szemlélés, mint a megismerés átfogó módja	111
2.2. A szemlélés által nyújtott objektivitás	114
2.3. A Gestalt megismerése az érzékek által	118
3. A SZEMLÉLÉS OBJEKTÍV FELTÉTELE	122
3.1. A szemlélés időbelisége	122
3.2. A szemlélésben megnyíló esztétikai esemény egyedisége.....	125
3.3. A szemlélés célja: a felszín mögötti mélység	127
4. A SZÉPSÉG JELENTŐSÉGE METAFIZIKAI SZEMPONTBÓL	132
4.1. A transzcendentálé fogalmának értelmezése.....	132
4.2. A szépség helye a transzcendentálék között.....	135
4.3. Szép és jó kapcsolata.....	142
4.4. Az „analogia entis” esztétikai megfogalmazódása.....	145
5. A MEGISMERÉS TÁRGYA	148
5.1. Szerkezet és alak kettősége	148
5.2. Az analógia által felvetett problémák.....	150
5.3. A konkrét általános, mint a szemlélés tárgya	156
6. A MEGISMERÉS ALANYA	161
6.1. A szubjektivizmus zsákutcai	161
6.2. Az alany és tárgy szembenállásának finomítása	163
6.3. A megismerés lehetőségének eredeti modellje	167
7. TÖRTÉNETKRITIKA.....	171
7.1. A módszer történeti meghatározottsága	171
7.2. Az eszmék esztétikájának kontingenciája	175
7.3. Transzcendentális szükségszerűség.....	177
8. A SZÉPSÉG MEGNYILVÁNULÁSÁNAK FELFELÉ IRÁNYULTSÁGA	180
8.1. A racionalizmus alternatívája.....	180
8.2. A formák változásai	186
9. AZ ISTENI DICSŐSÉG LEGTELJESEBB GESTALTJA.....	190
9.1. A szépség meghaladása a dicsőségben.....	192
9.2. Dicsőség az Ószövetségben	196
9.3. Dicsőség az Újszövetségben	203
9.4. A kereszten függő Krisztus, mint az isteni dicsőség felülmúlhatatlan Gestaltja.....	207
10. ÖSSZEGZÉS ÉS ÉRTÉKELÉS	212
FAZIT.....	219
BIBLIOGRÁFIA.....	227

A dolgozat struktúrájáról, módszertani sajátosságairól, forrásairól

Jelen dolgozatban a római Pápai Gergely Egyetemen megírt licenciadolgozatomban¹ az akkori témavezető, Prof Elmar Salmann OSB védjegyének tekinthető „módszert” szeretném alkalmazni. Nevezett módszer lényege, hogy nem egyetlen szerzőt választ egy megírandó dolgozat, vagy tanulmány témájaképp, hanem szándékosan legalább kettőt és azok munkásságát, gondolkodásának legfőbb jellemzőit hasonlítja össze. Arról a kérdésről nem érdemes vitatkozni, hogy mennyire nevezhető ez egy eredeti módszernek, vagy mennyire köthető egyetlen névhez, hiszen számtalan különböző szempontok szerint több szerzőt felvonultató gyűjteményes kötetben található rá példát. Csak, hogy a legkézenfekvőbbre hivatkozzunk: maga Balthasar is így jár, el a Herrlichkeit második kötetében, amelynek első részkötetében 12 teológus, a másodikban 12 jeles író, költő, gondolkodó alakját és gondolkodását állítja egymás mellé.

Az alkalmazandó metódus előnye, hogy ellentétben az egyetlen szerző életművének kritikai bemutatásával és elemzésével, amely könnyebben fordulhat téves irányba, a két kortárs szerző választása ennek veszélyét jelentősen csökkenti. Két fajsúlyos gondolkodó egymás mellé helyezésével bizonyos értelemben a két génusz párbeszédét rekonstruálhatjuk. A megegyező problémákra adott eltérő hangsúlyú válaszok rögtön képesek az esetleg túlzóan abszolutizáló módon kifejtett nézetek finomítására, de tanulságos lehet a bejárt filozófiai életút, a gondolkodói egyedfejlődés eltéréseinek a számbavétele is. Az így akár vaskosabban megfogalmazott kritika sem tűnik oly szerénytelennek, mint amikor egy saját génuszát még legalább is nem bizonyított gondolkodó méltat, vagy sajnál le olyanokat, akik ugyanazt már sokak szerint régen megtették.

A dolgozat szerkezete két egymástól világosan elkülöníthető tömbre oszlik. Az első részt a kronológia logikájának megfelelően Szolovjovnak, a másodikat Balthasarnak kívánjuk szentelni. Az elemzés folyamatosan mutatja be az egyes szerző életét és gondolkodásának legfontosabb elemeit. Ez Szolovjovnál azt jelenti, hogy a kisebb terjedelmű, részletesen bemutatott esztétikai munkásságán túl komoly hangsúlyt kapnak az etikai, gnoszeológiai, antropológiai nézetei is, s mindezek az istenemberség dogmájához és a mindenegység szolovjovi ideájához fűződő viszonyukban.

¹ A hivatkozott dolgozat címe: *Begegnung von Sinn und Schönheit, Theologie und Kunst; Ästhetische Charakterzüge in der Theologie Florenskijs und Evdokimovs*

Balthasar esetében az esztétikai szemléletének sajátosságair helyeződik a hangsúly, különösen a formák észlelhetősége és annak sajátos jellegzetességeire koncentrálna. Ugyanakkor természetesen elválaszthatatlan a balthasari teológiai esztétika az isteni drámától és isteni értelemről. Néhány utalást szeretnénk tenni a trilógia egyes részei közötti összefüggésekre, s nem tudjuk mellőzni egy-egy exkurzus erejéig, a Balthasar teológiájára legnagyobb hatást gyakorló gondolkodókra való hivatkozást sem.

A formák sajátosságainak bemutatása végén szeretnénk röviden bemutatni Balthasar teológiájának központi elemét a kereszten függő, a végsőkéig elmenő isteni szeretetet megtestesítő Krisztus semmihez esm fogható Gestaltját is.

A két szerző bemutatása folyamán csaknem teljesen elmaradt kereszthivatkozások és utalásokat a dolgozat legvégén szeretnénk pótolni, a legfontosabb hasonlóságok felsorolásával és értékelésével.

A disszertáció megírásánál az elérhető forrásokból voltam kénytelen dolgozni. Az elsődleges irodalom esetében ez Szolovjov műveinek német és olasz fordításait jelntette. A balthasari életműből a trilógián kívül rövid utalás szintjén a témánkhöz kapcsolódó egyéb írásaira is történik utalás.

A másodlagos források szinte végtelen száma a dolgozat viszont nagyon is véges keretei miatt csak a legfontosabbakat sikerült elemzésembe belefoglalni.

Végezetül egy utolsó megjegyzés az idézés módjával kapcsolatban. Mivel még nem készült el Balthasar teológiai esztétikai művének teljes fordítása, ezért általában a német eredetire hivatkoztam. Amennyiben szó szerinti idézet esetében a magyar fordítást megfelelőnek találtam (az esetek többségében), akkor a lábjegyzetben a magyar fordítás oldalszáma is megtalálható.

I. VLAGYIMIR SZOLOVJOV

Előszó

Magyar nyelven először 35 évvel halála után jelent meg Szolovjovról egy rövid biográfia egy katolikus teológiai folyóirat hasábjain, amelyben a szerző annak a reményének is hangot ad, hogy említett esszé megadhatja a szükséges első lökést a magyarországi ismertetésé válás és azon keresztül a további publikációk felé.² Sajnos eme várakozása nem teljesedett be. Évtizedeket kellett várni a következő cikkekre, tanulmányokra, de Szolovjov életműve néhány töredék kivételével azóta is elérhetetlen magyarul. Ezért is tartom szükségesnek, hogy bölcséletének ismertetése előtt röviden szót ejtsünk életéről, amely drámai fordulatokban olyannyira bővelkedő, oly tragikusan végletes – a zsenije iránt való lelkesedés és kora konvencióitól, kortársai elvárásaitól magát függetleníteni tudó bátorság miatti elutasítottság állandó feszültségében emészthető. Nem kevésbé izgalmas egész személyisége, amely annyira nélkülöz minden szokványosat, annyira meghalad minden tipikusát, hogy azok ismeretének hiányában aligha érthető a stílusának szuggesztív ereje, életművében fellelhető látszólagos vagy időleges ellentmondások sokasága. Az elmondottakból tévedés lenne arra következtetni, hogy egy pusztán fennhéjázásból cinikus entellektüellel, egy ravasz polgárpukkasztóval, újkori Diogenésszel állunk szemben. Sokkal inkább kell észrevenni alakjában a lelkiismereti meggyőződéséhez bármi áron ragaszkodó, akár saját addigi életét, korábbi álláspontját is feladni képes prófétát és misztikus váteszt. Ahhoz, hogy minél helyesebben értsük az életművet, fontos a szerző életében tapasztalható esetlegességek, immanens hatások ismerete is, hiszen azok sajátos többletet adhatnak a mondanivalóhoz, hozzájárulnak az önkifejeződés erejéhez.

Életrajzi adatok

Vlagyimir Szergejevics Szolovjov 1853-ban, Moszkvában született. Atyai nagyapja ortodox pap, édesapja Szergej Szolovjov pedig híres történész, a moszkvai egyetem professzora és akadémikus volt. Anyai ágon megtalálhatjuk ősei között Szkovorodát, a

² BÍRÓ B., *Anima Candida – Vladimir Szergejevics Szolovjev*, in *Vigilia II* (1935), 74.

XVIII. század híres filozófusát. Gyermekévei nyugodt, művelt háttérrel biztosító ugyanakkor mélyen vallásos és puritán szellemiségű családban teltek. Már gyermekként kimagaslóan tehetséges, rendkívül fogékony a lelkes és szellemi élet mélységeire. Az igazság megtalálásának, ideálok tökéletes megélésének nyughatatlan vágya az, amely kisgyermekként még szigorú aszkézisben, vezeklő gyakorlatokban ölt testet, néhány év elteltével viszont elméleti materialistává, majd utópikus kommunisztává teszik. Amilyen könnyedén hagyta el a természettudományos világkép által felvetett kérdésekre választ adni képtelen gyermeki hitet, olyan gyorsan ismeri fel ugyanezen világkép tökéletlenségét, az emberi élet és szellem mibenlétének, működésének és céljának megmagyarázásához elégtelen voltát, és tér vissza magától értetődő természetességgel a korábban elhagyott „vidékre”. Szellemi egyedfejlődésében az emberi bölcsélet evolúciójának jelentős stádiumai és problémái jelennek meg. Ami meglepő az egymásnak ellentmondó filozófiák iránti szenvedélyes rajongás, az érdeklődésének ingerküszöbét meghaladó témák, diszciplínák oly hihetetlen sokasága, amely a modern korban már csak az egyre növekvő pozitív tudáshalmaz mérete miatt sem tűnik egyetlen emberi elme által megérthetőnek, rendszerezhetőnek. Se az ifjú, se az érett Szolovjovnak nem lesz soha ideje arra a lázas alkotás miatt, hogy ezen elgondolkozzon, s az említett akadémikus fenntartások miatt az igazság megismerésének egyetlen szeletéről is eleve lemondjon. A Moszkvai Egyetemet még mint matematika-fizika szakos hallgató kezd el, de húsz évesen már történelem és a filológia tanszékeken keresi tovább az igazi tudást. A bölcsészkaron folytatott tanulmányai mellett a Moszkvai Hittudományi Akadémián is hallgat teológiai előadásokat.

1874-ben Szentpéterváron nyújtja be doktori disszertációját – *A nyugati filozófia krízise* – címen. Téziseit egy olyan nyilvános disputa keretében védi meg számos opponens ellenében, amelyről a jelenlévők csak a legemelkedettebb csodálat hangján emlékeznek meg.³ Következő évben már, mint a moszkvai egyetem docense tart filozófia előadásokat, hogy azokat befejezván rögtön szabadságot vegyen ki, és külföldi tanulmányutakon mélyítse el a felmerült témákkal kapcsolatos ismereteit.

Oroszországba hazatérve először Moszkvában, majd a Szentpétervári Egyetemen folytatja oktatói ténykedését, ahol 1878-ban megtartja az *Istenemberségről* szóló

³ SZYLKARSKI. W., *Solov'evs Leben und Werk*, in *Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 21. A hivatalos bírálókon kívül is sokan bekapcsolódtak a vitába a jelenlévők közül, amely ritkán látott eltökéltséggel folyt. A publikum két részre oszlott, kéréseket ellenfelekre és egészen elvarázsolt hívekre. Utóbbiak legendákat mesélnek a disputa lendületéről, és arról a más dimenziókba látó szempár mélységeiről, amely oly ellenállhatatlan erőt kölcsönözött az ifjú Szolovjov szavainak. A logikai érvelésének meggyőző következetességén túl ez az átszellemült tekintet egyfajta természetfölötti bizonyosságot is nyújtott az ifjú tudós által elmondottaknak.

előadásait. Azt kell mondani, hogy az előadások szinte nem várt sikert aratnak, és országos ismertséget szereznek Szolovjovnak. Az orosz értelmiség színe java vesz részt hallgatóként eme kurzusokon. Nem ritka vendég Tolsztoj, Dosztojevszkij pedig kifejezetten gyakorinak mondható.⁴ Szolovjovnak utóbbival kialakuló – egymás gondolkodását megtermékenyítő, életművét gazdagító – mély barátsága innen datálható.⁵ Az *Istenemberségről* szóló előadásokban már nem csak megcsillan gondolkodói éleslátása, hanem teljes fényében tündöklük, annyira, hogy sokan mai napig legérettebb műveként tartják számon, még későbbi elszánt kritikusai is elismerik, mint az egyetemes szellemtörténet korszakalkotó remekművét.

Szentpéterváron írja meg 1880-ban habilitációs dolgozatát *Az absztrakt elvek kritikája* címen. Rendkívül éles logikával és kiváló elemző készséggel mutat rá a filozófia- és vallástörténet minden jelentős iskolájában, szellemi áramlatában, reformtörekvésében, sőt még a téves nézetekben, vagy az eretnokségekben is fellelhető az igazságnak egy szelete. A probléma mindig a részigazságoknak a teljes igazság kontextusából való kiragadásában és annak abszolutizálásában, egy absztrakt elvként történő megfogalmazásában érhető tetten. A kritika feladatát abban jelöli meg, hogy minden egyes eszmefuttatás, gondolati rendszer igazságtartalmát megértvén és megnevezvén azokat ismét a teljes igazságot szolgáló szerves részévé tessük.⁶

1881. sorsfordító év lesz Szolovjov életében. II. Sándor cár merénylet áldozatává válik. Szolovjov nyilvánosa előadás keretében követeli, hogy az igaz keresztény tanítás nevében kegyelmezzon meg az új cár a merényletnek. Bár tudja, hogy ezzel mindent kockára tesz, amit elért, egész tudományos karrierjét is, igazi drámai karakterként nem cselekedhet másképp, mint ahogy jelleme diktálja, hezitálás nélkül foglal állást a legmagasabb krisztusi eszme nevében. Nem annyira állásfoglalásának az elmélet etikai oldala, mint a konkrét politikai összefüggések miatt válik nemkívánatos személlyé a cári udvar és az arisztokrácia körében. Az egyetemi katedrát el kell hagynia, és ezután a száműzött vándorfilozófusok megalázó és napi létbizonytalansággal küzdő élete jut osztályrészéül.

A professzori tevékenységgel történt kényszerű szakítást és annak következményeit nem dramatizálja. Megélhetési nehézségei miatt nem sajnáltatja magát, hiszen azokra úgy tekint, mint saját szabad döntésének kikerülhetetlen következményeire. Az általa

⁴ SZYLKARSKI. W., *Solov'evs Leben und Werk*, in *Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 23.

⁵ DUKKON, Á., *Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa*, in *Vigilia* VI (2003) 441.

⁶ SZYLKARSKI. W., Uo. 24.

alapvetően erkölcsfilozófiai kérdésre adott válaszában a komoly politikai, egyházpolitikai implikációi érdeklődését erősen az ekkleziológia konkrét kérdései felé irányítják. A korábban a szlavofil hagyományoknak megfelelően az orosz ortodox egyházban még az isteni kinyilatkoztatásban kapott igazságok legfőbb örét látja Szolovjov, hasonlóképpen Oroszország messianisztikus szerepe a történelem keretein belül felépítendő Isten országának, az egyetemes teokráciának létrehozásában minden kételyen felül álló számára. A cár elleni merénylet kapcsán azt várta volna el az ortodox egyháztól és annak vezetőitől, hogy őhozzá hasonló következetességgel álljanak ki az evangéliumi értékek mellett. Saját helyzetértékelésének helyességében meglévő abszolút meggyőződése miatt egyháza hallgatását csak a hatalommal szembeni megalkuvásnak tudta tekinteni, és azonnal lehullott szeméről a rajongásig szeretett egyházának hibáit elrejtő jótékony álca. Kiábrándultsága nem ragadtatja a vallás és az egyház tagadásának szélsőségéig, hanem az egyetemes egyházzal alkotott kép újragondolásához, a helyes értelemben vett ökumenizmushoz, az egyházak misztikus egysége eszméjének rendszeres kifejtéséhez vezeti.⁷ Mivel ezt az egységet a Krisztus Péternek tett eszkatológikus ígérete alapján (Mt 16,18) és a Római Katolikus Egyháznak a világi hatalomtól való lényegi függetlensége miatt a római pápa vezetésével képzelel el, hazájában sokan eretnekként tekintenek rá a továbbiakban. Azt az elméleti felismerést, hogy a katolikus egyház a teokrácia megvalósulásában Isten terveinek megfelelően eminens szerepet tölt be, a katolikus hit megvallásának gyakorlati lépése kellett kövesse.⁸

Abban a szent meggyőződésben tér át a katolikus hitre, hogy az elsősorban azt hirdető katolikus egyház az igazságnak, az egyetemességnek magasabb történelmi szintjét képviseli, mint kora orosz ortodox egyháza, amelyben az emberi tökéletlenségek, a prominensek hübrisze, a hívek szűklátókörű kicsinyessége készítette magát Szolovjovot is annak elhagyására. Életének egy újabb tragédiája, hogy új barátai és új hittestvérei sem értik meg Nyugaton.⁹ Ugyanazt a prozelita szellemet – az önálló gondolkodás igényéről az egyházi tekintély kedvéért lemondó meghunyászkodó alázatot – és viselkedést várják el tőle, amely miatt vállalta a spirituális száműzetést.

⁷ TÖRÖK, E., *Vlagyimir Szolovjov*, in *Vigilia VII* (1986), 485.

⁸ BÍRÓ B., *Anima Candida – Vladimir Szergejevics Szolovjev*, in *Vigilia II* (1935), 73. A katolikus hitvallást Nyikolaj Alekszejevics Tolsztoj (Lev Tolsztoj unokaöccse), egy görög katolikus pap előtt titokban teszi le egy moszkvai házikápolnában, majd az azt követő szent liturgián az Eucharisziában is részesül. Nincs bizonyíték arra, hogy a szentséget katolikus áldozópaptól többször is felvette volna.

⁹ SZYLKARSKI, W., *Solov'evs Leben und Werk*, in *Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 29.

Élete utolsó évtizedében teokratikus elmélete meg nem értésének hatására kénytelen újragondolni és átértékelni elképzeléseit: „*Anélkül, hogy meggyőződésem lényegesen megváltozott volna, az élettapasztalatom növekedése következtében egyre nagyobb kételyek merültek fel bennem, azon konkrét elképzeléseknek a hasznát és kivitelezhetőségét illetően, melyeknek legszebb éveimet szenteltem.*”¹⁰ Ebben a késői időszakban kezd esztétikai és irodalomtörténeti témákkal foglalkozni. Alapos munkával szerkeszti a Brockhaus-Ephron Lexikon filozófiai szócikkeit, korrigálja etikai és gnoszeológiai írásait. Az infernalis erőkkkel való transzcendentális találkozásának tapasztalata életművének utolsó irodalmi alkotásaiban: *Három beszélgetés* és *Az Antikrisztus történetében* jut kifejezésre.

Földi életének végét közeledni érezvén, barátja, Szergej Trubeckoj herceg birtokán a helyi ortodox paptól veszi fel a betegek kenetét. Ezután még majdnem két hétig él.¹¹ Halálos ágyán napokig héber nyelven zsoltárokat imádkozik a zsidókért, majd 1900. július 31-én visszaadja lelkét Teremtőjének.

Szolovjov korának Oroszországa, mint általános szellemtörténeti háttér

Habár az orosz kultúra bölcsője földrajzi szempontból kétségtelenül Európa területén ringott, kialakulásában és növekedésében olyan hatással volt rá a kereszténység bizánci hagyományával történt találkozás, amelyet eltúlozni lehetetlen, uralkodói törekvések sora próbálta meg a kulturális szálakat szorosabbra vonni, a klasszikus műveltség eredményeit meghonosítani, az mégis a fizikai és spirituális távolságok következményeképp megtartotta különállását, „egzotikus” sajátságait. Minden fejlődés, minden kulturális, tudományos és művészeti hatás ellenére sem szűnt meg soha ez az Oroszországot Európa nyugati felétől megkülönböztető karakter. Említett messzeség

¹⁰ SOLOWJEW. W., *Die Rechtfertigung des Guten*, in *Deutsche Gesamtausgabe* V, Erich Wewel Verlag, München (1953), 360.

¹¹ Említett tettét többen úgy értelmezik, hogy azáltal szimbolikusan visszatér az ortodox egyházba, hiszen lett volna lehetősége még arra is, hogy a közeli Moszkvából katolikus papot hívasson. Joggal vélhetjük, hogy egyrészt lehetetlen Szolovjovnak erre vonatkozó végakarátát minden kétséget kizárólag megállapítani, másrészt talán felesleges is hosszasan ennek az életművéhez viszonyítottan csekély epizódnak túlzott jelentőséget tulajdonítani. Akik erről elkeseredetten képesek vitázni, hasonlítanak a Voltaire halála után marakodó magukat „szellemi örökösöknek” nevező törpékhez, akik csak addig tartják alakját fontosnak, amíg saját ideológiává süllyedt nézeteiket alá tudják támasztani életével. (Az ő, ti. Voltaire esetében a felvilágosult utódok annak a gondolatát sem képesek elfogadni, hogy a mester halálos ágyán papot hívathatott.) Osztózkodnak az elmúlásnak alávetett, halott testen, és megfelelkeznek az örök és élő szellem prófétai üzenetéről, amelyet soha nem lehet kisajátítani. Az igazság ugyanis soha nem kizárólagos és természete folytán mindenkinek, aki megérti közös kincse.

hosszú, hosszú küzdelmek és fájdalmas áldozatok árán a XIX századra a korábban megbecsülhetetlen szakadékból belátható és áthidalható, sőt egyre szorosabb szálakkal összekötött szomszédsággá szelídült. Ilyetén közeledés eredménye lett a filozófiának, mint rendszeres, racionális és szigorúan laikus tudásnak oroszországi megjelenése, tudományként való megerősödése. Az egyetemi hallgatói körök fogékonyságára legerőteljesebben a német idealizmus prominensei (Kant, Schelling és Hegel másrészt Schopenhauer és Marx) hatottak. Tévedés lenne azonban ezt a szellemi hatást egyoldalú függésként feltételezni. Sokkal inkább vezettek az új gondolati áramlatok termékeny vitához.¹² A helyes problémafelvetését megtartván, azokat építően továbbgondolván, gyakran eredeti, az orosz szellemiségre jellemző új következtetésekre törekedtek, nem ritkán jutottak is.

A harmincas és negyvenes évek ifjú gondolkodóinak (Belinszkij, Bakunyin, Herzen) a filozófia iránti rajongása, az emberi szellem erejébe vetett rendíthetetlen hite még naivan utópisztikus képet fest a közeljövőről.¹³ A korábbi évek eufórikus hangulata az ötvenes évekre egyre inkább elutasítónak válik. A hatvanas évek fiatal értelmiségi generációjára pedig egyre inkább az ellenpólusként mind erőteljesebben megjelenő materializmusra való fogékonyság lesz jellemző. Ezen áramlat legjelesebb képviselőivé Csernisevszkij és Dobroljubov válnak, akiknek munkássága a marxizmus orosz párhuzamának tekinthető.¹⁴ A durva materializmus mellett megjelenik a szofisztikáltabb, az orosz hagyományokkal kevésbé harciasan konfrontálódó pozitivizmus. Nem annyira tételes filozófiaként, hanem sokkal inkább az orosz intelligenciának a spirituális alapbeállítódásaképp kell tekinteni, amely lehetővé teszi a születési előjogok, vagy vagyoni helyzettől függetlenül az ismeret alapú elithez való felzárkózást. Az újonnan születő értelmiségben erős kritikai szellem válik uralkodóvá, ami miatt ezt az időszakot, a XIX század utolsó évtizedeit, gyakran szokták a nihilizmus korszakának is nevezni, amely jelző használata csak bizonyos korlátok között, némi magyarázat mellett elfogadható. A korábban legfőbb ideáknak tekintett konzervatív értékek, mint az Istenbe vetett hit, a szellem valósága, a lélek és a magasabb rendű eszmék léte megkérdőjelezhetővé, sőt

¹² TSCHIEZEWSKIJ, D., *Hegel bei den Slawen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 171.

¹³ Saját koruk nagy lehetőségének és dicső feladatának tartották a hegeli filozófia jegyében a konkrét valóságnak és a szellemi valóságnak a kibékítését. A harmónia ilyen jellegű megteremtését az élet mindenterületén megvalósítandó célnak tekintették. Belinszkij lelkesedésének a Szentpétervárra költözése, és az ottani „szép orosz valóságnak” a megismerése hozta el hamarosan a végét. in WOLFF, M., *Hegel im vorrevolutionären Rußland. in Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (szerk. NEG, O.), Suhrkamp, Frankfurt 1971, 175.

¹⁴ SOLOVEJ, V., *La visione dell'uomo della filosofia di Vladimir Solov'ëv*, Dissertatio, Roma 2009, 27.

tagadhatóvá válik, egy új legfőbb jó, az emberi személy és ugyanennek a személynek politikai és társadalmi emancipációja kedvéért.

A sok újszerű szellemi áramlat hatására megváltozott intellektuális magatartás a világról alkotott képet jelentősen módosította. A rendszeralkotás, amelyet követendő eszményként vesznek át a fiatal orosz gondolkodók a korabeli német idealizmus nagyjaitól, monisztikus modelleknek kedvez, azzal a különbséggel, hogy az alap, amelyre az egész valóság magyarázata vissza lesz vezetve materiális jellegű.¹⁵

A magukat felvilágosultnak tartó, nyugatos irányzattal szemben a szlavofilek Oroszország sajátos különállását nem az európai kultúrától való lemaradásnak tekintették, hanem a történeti fejlődés értékes örökségeként, amelyet épp a relatív elszigeteltségnek sikerült megőrizni eredeti tisztaságában. Készen kapott európai megoldások orosz környezetbe történő változatlan transzponálásának gyakorlati kudarcai fogalmaznak meg először csak szórványos kételyeket, amelyek idővel meggyőződéssé erősödnek, tudniillik hogy a nemzeti problémákat nem lehet idegen eszmék alapján sikeresen megoldani.¹⁶ A bizánci teológiai hagyomány, az egységes középkori misztikus világkép, a néplélekben mélyen gyökerező pravoszláv egyháziasság, olyan romlatlan kincsek, amelyek képesek a mély krízisben lévő Nyugat dekadenciájának hiteles és életerős alternatívájává válni. Le kell viszont szögezni, hogy a nyugatosok és a szlavofilek – ellentétben azzal az utókor által vitáikról talán túl erős kontúrral megfestett képpel – nem voltak egymásnak esküdt ellenségei. Sem a szlavofilek nem tagadták a nyugati civilizáció és tudományosság eredményeit, sem a nyugatosok nem vonták kétségbe az orosz lélek által az emberi bölcsülethez hozzáadható pozitív többlet lehetőségét.

Egységes világképre és organikus tudásra törekcsenek, ezért nem szorítják merev határok közé a tudományos diszciplínákat, hanem filozófiai, teológiai, történelmi, gazdasági, esztétikai és szociográfiai ismeretek szintézisét tűzik ki célul. Nagy hangsúlyt helyeznek az akarat szuverenítésára, a szeretet teremő erejére. Az igazság számukra nem gnoszeológiai jellegű, hanem egzisztenciális: a szabadságban és szeretetteljes emberi közösségben megélt kinyilatkoztatott hitben közelíthető meg. *„Az igazság nem maradhat meg az elmélet körében, az igazság „része a létnek”, mivel az ember a Kinyilatkoztatást*

¹⁵ TSCHIEZEWSKIJ, D., *Zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II*. Rowohlt, Hamburg 1961, 236.

¹⁶ APRISKO, P., *Az orosz filozófia története*, Osiris, Budapest 2007, 183.

nemcsak ésszel ismeri meg, hanem ő maga is „belép az igazságba”, benn él az igazságban.”¹⁷

Bár az említett témák jellemző, közös és visszatérő elemek a szlavofileknél, ez nem jelenti azt, hogy esetükben egy egységes iskoláról beszélhetnénk, sokkal inkább alapvető igazságokat azonos módon szemlélő, fontos kérdésekben hasonló társadalmi célokat megjelölő akár különböző aspektusokból vizsgálódó, de következtetéseikben komoly megegyezéseket mutató gondolkodók csoportjáról. Legjelentősebb képviselői Kirejevskij, Homjakov, Szamarin és Akszakov voltak. Bár a világtörténelem egyik tragédiája, hogy az ateista materialisták „kapták meg” a lehetőséget, hogy gyakorlatban bizonyíthassák elméletük helyességét, az elfeledettség és az illegalitás ellenére is a szlavofilek gondolata fogja megihletni a (későbbi korok) jobb sorsra érdemes orosz generációit. Abban él majd tovább az őszinte igazságkeresés tiszta forrása.

Nyugati gondolkodás hatása

Szolovjov gondolkodói egyedfejlődése meglepő módon épp azokban az években fordul el az ateizmustól a filozófia kedvéért, amely időszakot hagyományosan a filozófiából való kiábrándulás korának neveznek. Spinozát kezdetben még materialista indíttatásból olvassa, később az ateista szemléletet elhagyva, Spinoza jelenti majd az első lépést az istenfogalom újbóli felfedezéséhez. A spinozai statikus panteizmusra a hegeli történeti panteizmus előfeltételeként, a pozitív keresztény filozófia megszületésének szükségszerű előzményeként tekint.¹⁸ Talán benne érezte meg Szolovjov a számára oly fontos mindenegység fogalmának első körvonalazódását.

A materializmussal való szakításhoz az ez idő tájt Oroszországban rendkívüli népszerűségnek örvendő Auguste Comte is hozzájárul. A relativizmus elve, amely minden abszolút következtetést és minden elegendően nem igazolt állítást kizár, különösen annak a hegeli szellemfilozófiával szemben megfogalmazódó kritikája miatt lesz vonzó Szolovjov számára, még akkor is, ha a pozitivizmust alapjában véve mindig is elhibázottnak tartja.¹⁹

Schopenhauer teljesen magával ragadja a lelkes ifjút. Különösen a tapasztalati valóság elégtelenségéről és annak az igazi valóság megismerhetőségét gátló

¹⁷ HOMJAKOV, A., *Polnoje szobranije szocsinyenyij III*, Moszkva 1900, 241. – fogalmaz az egyik legjelesebb szlavofil gondolkodó. in APRISKO, P., *Az orosz filozófia története*, 185

¹⁸ SOLOWIEW, W., *Das Geheimnis des Fortschritts*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 333.

¹⁹ SOLOWIEW, W., *Theoretische Philosophie*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 45.

jellegzetességéről szóló téziseket tartotta Szolovjov felszabadító erejűnek. Ugyanakkor a céllal és tárggyal sem rendelkező akaratot pusztá absztrakciónak tartja, amelynek, mint metafizikai lénységnek nincs értelme, ezért elfogadhatatlan Szolovjov számára.²⁰ A rossz képze, amelyben elmerül a tapasztalati valóság már vallásfilozófiai problémát is magában foglal, amely problematika mind ellenállhatatlanabbul ragadja meg Szolovjov érdeklődését. Spinozával egyetemben Schopenhauer volt sokáig Szolovjov legkedvesebb gondolkodója, akitől filozófiai fejlődésének, ill. Hartmann filozófiájának eredményeképp határozottan eltávolodik, de aki iránt lelke mélyén mindig megőriz egyfajta tiszteletet.

A német idealizmus Szolovjovra gyakorolt hatása filozófiáját a legerőteljesebben meghatározó külső erő. Kantot már ifjú korában megismeri és nagyon mély benyomást tesz rá. Igaz ez akkor is, ha érett műveiben sokszor csak a kanti kérdésfelvetést tartja meg, a válaszokat már saját logikája szerint, a metafizikai dualizmust elutasítva adja meg. Schelling óriási hatással van az orosz filozófiai kultúrára, s maga Szolovjov is sokat köszönhet neki. Ugyanakkor túlzásnak tűnik az az állapont is, amely azt állítja, hogy a következtetéseikben megnyilvánuló hasonlóságok pusztá kölcsönzés, és nem Szolovjov egyéni filozófiai tevékenységének eredményei.²¹ Nyilvánvaló Schellinggel való megegyezés a szellemtudományok kríziséről és a pusztán elméleti diszciplínaként felfogott filozófia korszakának az alkonyáról vallott nézetében. Hasonlóképpen látták a modern kor egyik legsúlyosabb problémájának, hogy az a vallást pusztán az egyéb filozófiai rendszerek és szellemi áramlatok egyik kategóriájává redukálja, a kinyilatkoztatott tartalmat csupán az emberi egzisztencia egyik témájának tekinti, mint olyat a filozófiai és természettudományos módszerekkel vizsgálhatónak és kritizálhatónak tartja.²² Bár a vallásnak nagyon fontos szerepet tulajdonít a német misztika az emberi lét integrációjában – amennyiben az összeköti Istent az emberrel és az embert a természettel – Schelling ezt nem a hivatalos Egyház keretein belül képzei el. Az orosz gondolkodók, s mint ilyen Szolovjov számára is a kereszténység csak konkrét formában, egy élő közösségbe testet öltve hordoz értelmet.

²⁰ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 92.

²¹ LOSZEV, A., *Vlagyimir Szolovjov i jevo vremena*, Moszkva, 1990, 192. in FARKAS, Z., *A mindenegység vándora – Vlagyimir Szolovjov*, Dissertatio, Szeged 2006, 31

²² SOLOWIEW, W., *Kritik der abstrakten Prinzipien*, in *Deutsche Gesamtausgabe I*, Erich Wewel Verlag, München 1953, 211.

Példaképek és rokonlelkek

A kortárs orosz szellemi élet nagyformátumú egyéniségei közül is többen voltak hatással Szolovjovra. Az egyik közülük Pamfil Jurkevics, a Moszkvai Egyetem filozófia professzora, akiről többször is megemlékezik műveiben. Egy költői képpel Szolovjov életében Jurkevics szerepét az emberi szellem mélységeibe történő alászállások alkalmával hasonlíthatnánk Vergiliushoz, aki Dantét kíséri vezetőként a pokol útvesztőiben. Ő az a mester, akinek emléke az idő múlásával sem halványul el, akit mindig jobban méltányol Szolovjov. Jurkevics, az antik filozófia nagy ismerője, semminemű hajlamot nem mutat könnyelmű általánosítások iránt, akinek egyik alapelve: *„nem szabad mindent deduktív módon egy előre tételezett alapelvből levezetni, hanem fokozatosan és őszintén kell mindent létének hiteles alapjára, benső lényegére visszavezetni.”*²³ Habár Szolovjovot rendkívüli rendszergondolkodóként tartják számon, említett alapelvhez megpróbált a végsőig következetes lenni. Elméleteiben a diszciplináris kötöttségeken felüli mindent átfogó egység nem, mint prekoncepció szerepel, hanem mint kikerülhetetlen konklúzió.²⁴

Alexander Ivancov-Platonov volt egy másik moszkvai professzor, akire példaképként tekintett Szolovjov, még akkor is, ha ez nála sohasem jelentette egyben a mester nézeteinek, szolgálai átvételét, szemléletével való problémamentes azonosulást. A szlavofil hagyományokhoz hű volt Ivancov-Platonov a nép gyöngéd szeretete, az elkötelezett ortodox hite, a tudományok és vallás szintéziséről alkotott koncepciója tekintetében, nem osztotta viszont Oroszország idealizációjának és a Nyugat démonizálásának téves gyakorlatát. Minden bizonnyal hatással volt Szolovjovra az az elképzelés, amely szerint a jónak és az igazságnak a megvalósítása nemcsak az egyéni, hanem társadalmi téren is (a tudomány és kultúra szolgálata által) az Egyház különleges feladata. Ami örökre emlékezetessé tette Ivancovot, az mindenféle fanatizmust nélkülöző vallásossága, amely saját hitének helyességében való legcsekélyebb kétely nélkül is elismerte más vélemények, megközelítések elméleti lehetőségét.

Ha a véletlen egymás mellett elfutás, a felszínes beszélgetés, a fizikai közelségből, vagy munkahelyi kapcsolatokból származó ismeretség, megszokássá csontosodott rokoni kapcsolatokhoz képest beszélhetünk az egyes ember életében egészen kivételes jelentőségű, revelatív, metamorfotikus, egzisztenciális mélységgel bíró találkozásról, amely kiemeli az egyéneket elszigeteltségükből és az addigi ismeretlenek páratlan lelki és

²³ SOLOWIEW, W., *Theoretische Philosophie*, in *Deutsche Gesamtausgabe* VII, Erich Wewel Verlag, München 1953, 68.

²⁴ FARKAS, Z., *A mindenegység vándora – Vlagyimir Szolovjov*, Dissertatio, Szeged 2006, 10.

szellemi gazdagodását eredményezi, akkor valami ilyen volt Szolovjov és Dosztojevszkij találkozása. 1873-ban Szolovjov ifjú egyetemi hallgató, akiben a jövő ígéret felfedezéséhez is már-már látnoki intuíciókra van szükség, Dosztojevszkij, viszont már a maga ötvenegy évével, életének és munkásságának nagyobbik részét maga mögött tudó, ünnepezt író. Sem az életkor, sem az élettapasztalatokban meglévő tetemes különbség nem akadályozhatja kivételes szellemek egymásra találását. Közös zarándokolnak el 1878 nyarán az Optyina-remeteség nagy hírű monostorába, Oroszország egyik spirituális központjába.²⁵ Ez a zarándoklat a kölcsönös nagyrabecsülést és lelkesedést végleg barátsággá érleli.

Az egymásra gyakorolt hatás mindkettőjük művében megjelenik. Aljosa Karamazov törékeny alkatában, és finom vonásaiban legtöbb kortárs Szolovjovot véli felfedezni, Iván metszően logikus gondolatvezetése, könyörtelenül következetes kritikája és Szolovjov stílusa között pedig már többről van szó, mint pusztán hasonlóságról.²⁶ Miskin hercegnek a feltétlen szeretetben megnyilvánuló naivitása, a keresztény ideálokhoz való jámbor ragaszkodása különösen a késői Szolovjovra emlékeztet, aki a keleti hagiográfiákban külön típusként megjelenő „Istenben balgatagok” mintájára képes az embertárs iránt érzett részvétről az önmaga számára szükségesekről is lemondani, ezáltal gyakran maga kerülve részvétre méltó állapotba.

A lelkiismeret autonómiája elválaszthatatlan egységben szemlélve az emberi egzisztencia pszichológiai problematikájával, valamint az ember világfolyamatban játszott metafizikai szerepe olyan szolovjovi témák, amelyek Dosztojevszkij gondolkodásának karakterisztikáját tükrözik. Az aktuális jelentéktelenség és a potenciálisan elérhető ideál feszültsége Dosztojevszkij regényeinek minden főhősében megjelenik jellemző vonásként. Ezen alakok legnagyobb szenvedését pedig – akárcsak Szolovjovnak – az abszolútum felé való kiolthatatlan vágyakozás, jelenti, amely a lelkiismeret szavában tudatosodik.²⁷ Szolovjov a Vlagyimir fejedelemtől szóló írásának címszereplőjében rejti el Dosztojevszkij jellemének és habitusának ismertetőjegyeit, a végletekben teste öltő szenvedélyességet.²⁸

Dosztojevszkij temetésén 1881-ben, amely korának rendkívüli társadalmi eseménye volt, Szolovjov is nyilvánosan búcsúzik és egy rövid laudációban összefoglalja az

²⁵ BÍRÓ B., *Anima Candida – Vladimir Szergejevics Szolovjev*, in *Vigilia* II 1935, 69.

²⁶ DUKKON, Á., *Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa*, in *Vigilia* VI (2003) 441.

²⁷ KOSTALEWSKY, M., *Dostoevsky and Soloviev. The Art of Integral Vision*, Yale University Press, New Haven 1997, 83.

²⁸ DUKKON, Á., *Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa*, in *Vigilia* VI (2003), 441.

írófejedelem egyetemes jelentőségét. S bár barátságuk még tíz évig sem tartott az mégis hosszú időre meghatározta az orosz irodalom és filozófia viszonyát.²⁹

Gondolkodásának korszakai

Szolovjov bölcsellete három relatív jól elkülöníthető korszakra osztható fel, amelyben szinte majdnem minden elemző megegyezik, még ha a megnevezésekben és a korszakok határainak megállapításában mutatkoznak is kisebb eltérések.³⁰

A gondolati korszakokra a továbbiakban a Sztremuhov által használt, s meglátásom szerint a legeredetibb jelzők szerint fogok hivatkozni.³¹

Szolovjov gondolkodásának kezdeti szakaszát teozófikus korszakának nevezhetjük. Ebben az időben alakul ki benne sajátos filozófiai látásmódja, credója, amelyet még a nyugati gondolkodás elvont elveinek erőteljes kritikája jellemez, a szlavofil hagyomány ihlet. Ebből a korszakából származó legjelentősebb művei: *A nyugati gondolkodás kritikája*; *Az elvont elvek kritikája*; *Szofia* és az *Előadások az istenemberségről*.

Második korszaka, amely teokratikusként aposztrofálható a nyolcvanas évek elejétől 1890-ig terjed. E pragmatikus korszakában a keresztény tanítás az életbe történő átültetésével foglalkozik. Az egyházak egységének, mint Krisztus kifejezett kívánságának szegődik szolgálatába. Mivel megalkuvást nem tűrően veszi észre, és nevezi meg az orosz ortodox egyház tökéletlenségét, s mivel a távolból a katolikus hiányosságok nem látszanak számára ugyanolyan tisztasággal, ezért kénytelen vállalni a magányt, az elutasítást és a megvetést. Ekkor születnek: *Az élet lelki alapjai*; *A teokrácia története és jövője*; *A nemzeti kérdés Oroszországban*.

Életének utolsó évtizedét szokás teurgikus alkotói korszaknak nevezni. Szolovjov érdeklődése ekkor ismét elméletibb, általánosabb egyben költőibb témák felé fordul. A gyakorlati egyházpolitikai problémáktól, belátva azok megoldásának rövid időn belüli lehetetlenségét, ismét a klasszikusabb filozófiai kérdések felé fordul. Ekkor írja meg következő fontos műveit: *A szeretet értelme*, *A jó igazolása*, *Teoretikus filozófia*, *Platón életének drámája*, *Szépség a természetben*

²⁹ KOSTALEWSKY, M., *Dostoevsky and Soloviev*. 80.

³⁰ A különböző életrajzírók és kutatók korszak-meghatározásáról és ezek elnevezéseiről kiváló összefoglalás olvasható az eddig egyetlen Szolovjovval átfogóan foglalkozó magyar nyelvű műben in FARKAS, Z., *A mindenegység vándora – Vlagyimir Szolovjov*, Dissertatio, Szeged 2006, 22-25.

³¹ STREMOUKHOFF, D.: *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Les Belles Lettres Édition, Paris 1935, 8.

Az utolsó években apokaliptikus látomások hatására, amelyet néhányan külön korszaknak neveznek, írja meg méltán híres próféciáját: *Az Antikrisztus történetét*.

1. KLASSZIKUS ESZTÉTIKA

Nem példa nélküli a szellemtörténetben, hogy jelentős gondolkodók (Arisztotelész, Szent Tamás, Kant) egy módszeresen kifejtett életmű vége felé érzik meg a korábban az emberi szellem egyedüli csúcstermékének tekintett tételes filozófia, a szigorú fogalmiság korlátait, ezzel párhuzamosan pedig felfedezik a szépségben, a művészetekben rejlő páratlan kifejezőerőt. Szolovjov figyelme is fokozatosan kezd az elméleti (gnoszeológiai, ontológiai, elvont teológiai) kérdések felől a konkrét pragmatikus, s végül az általános gyakorlati (etikai, esztétikai) kérdések felé fordulni. Így írja meg a szépségről szóló értekezéseit, amely szépséget a mindenegység megnyilvánulásaként aposztrofál. Bár terjedelmét tekintve rövidebb, ismertsége csekély, véleményem szerint mégsem irreleváns része a szolovjovi életműnek.³²

A szépség megtapasztalása a teremtett világ jelenségeiben, a létezők érzékelhető formákban való megjelenésében, az egyik legalapvetőbb és legáltalánosabb tapasztalat. Ez a fajta megtapasztalás bizonyosan megelőzi az ember elvont gondolkodásának kialakulását, ízlésének mások ítélete által történő befolyásolhatóságát, sőt a legáltalánosabb fogalmi-, illetve beszédkézség kialakulását is. Talán néhányakat meglepő, sokakat megbotránkoztató módon Szolovjov a szépségnek primitív szinten történő észlelését az állatok viselkedésében, a szépség iránti affinitást, egyfajta pozitív befogadó készség meglétét az élővilágban is evidensnek tekinti.³³ Ezeknek a tételeknek a következménye, hogy az önmagát helyesen definiáló esztétikának nem csupán az emberi szellem és psziché alkotásaiban megnyilvánuló törvényszerűségekkel, azok által egy művészi alkotást szemlélőben kiváltott hatással kell foglalkozni, hanem saját feladatát sokkal tágabb értelemben kell tudatosítani, a világban az emberi tevékenységtől függetlenül jelenlévő szépséggel, annak összefüggéseivel is foglalkozni a kell. Napjaink szubjektivizmusra és relativizmusra oly fogékony világszemlélete számára szinte sokkoló az a magabiztosság,

³² Bár átfogó és minden részletre kiterjedő a szolovjovi gondolkodás sajátos elemeit megőrző, esztétika megírását tűzte ki önmaga számára Szolovjov, terveinek megvalósulását egészségének meggyengülése és korai halála megghiúsították. Esztétikai két jelentősebb tanulmányban (*Szépség a természetben; A művészet általános értelme*) és több cikkben, műelemzésben és néhány kritikában maradtak fenn. A szépséggel foglalkozó írásainak töredékessége ellenére, az esztétikai kérdések iránti érdeklődés növekedése valószínűleg, azoknak apolitikus volta miatt pedig biztosan hozzájárult ahhoz, hogy pontosan ez lesz filozófiájának vitán felül álló, szigorú kritikusai (Trubeckoj, Zenkovszkij) által is elismert és méltott része. Esztétikai látásmódja egyértelmű hatással volt a XX századi oroszországi és emigráns gondolkodókra (Florenszkij, Bulgakov, Evdokimov) is.

³³ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München 1953, 147. Szolovjov ide vonatkozó téziseit és azok bizonyításait a maguk helyén részletesen ismertetni és elemezni fogjuk.

amellyel Szolovjov pont ezen szemlélet ellenkezőjét, a szépségbe vetett objektív-realista meggyőződését vallja meg. Az autentikus esztétika egyik legfőbb feladata, hogy megvédje a szépséget a maga valóságában és közvetlenségében az öncélú esztéticizmus, mint absztrakt filozófiai eszmerendszer veszélyétől, kivezesse a rideg filozófiai terminológia zsákutcájából, amely nem képes az élményszerűséget sem átadni, sem leírni, amely a tisztánlátás segítése helyett a relativizmus káoszát táplálja. Mindez végezetül odavezet, hogy bármely szépség léte megkérdőjelezhetővé, vagy tagadhatóvá válik, objektíve rút dolgok pedig „megszépülnek”.

Így az esztétikai értékelésnek általános kritériumai nem fogalmazhatók meg, csupán a kiszámíthatatlan módon felbukkanó esztétikumból lehetne néhány általános karakterjegy hasonlósága alapján az újonnan születendő alkotásokat megítélni. *„Akik ilyeneket állítanak, jobban tennék, ha etikai és esztétikai kérdésekkel egyáltalán nem foglalkoznának”*³⁴ – írja Szolovjov nem minden irónia nélkül, a relativista tézisekben rejlő oly nyilvánvaló önellentmondás miatt, amely következetes gondolkodó számára annyira magától értetődő, hogy nem is igényel hosszas cáfolatot. Az ilyen szkepticista álláspont semmilyen alapot nem nyújt a probléma konstruktív megoldásához, pontosan az ellenkezőjét teszi: a szépségnek, a szépségről való értelmes beszédnek a elvi lehetőségét is megpróbálja lerombolni.

Esztétikai alapvetés szempontjából kiemelkedő fontosságú megállapítás, Dosztojevszkij az esztétika és etika között szoros kapcsolatot feltételező. híres próféciját: *„A szépség fogja a világot megmenteni.”* Szolovjov úgy értelmezi, hogy akár a teremtet világban, akár a művészetekben megjelenő szépségnek megvan az a képessége, hogy pregnáns módon hatást gyakoroljon a világra. Mindenfajta emberi tevékenységnek, így a művészetinek is a valóság igazi jobbulásához kell vezetnie.³⁵

A szépség és művészet filozófiájának mindig ügyelnie kell arra, hogy vizsgált tárgya aktuális formájának leírásakor tág horizontot nyisson, amely teret biztosít a jövő változásai számára. *„Terméketlen az az elmélet, amely pusztán a jelenségek közti tényszerű összefüggésekre koncentrál és azokat absztrakt formulákban általánosítja. Az ilyen teória nem más, mint egyszerű empiria.”*³⁶

³⁴ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 126.

³⁵ LAUTH, R., *Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* VI (1954), 269. Az etikai összefüggés teljesen egyértelmű az antik korban. Arisztotelész „Poétikája” szerint a drámai mű az emberi lélek megtisztulásához (katarzis) kell vezessen, Platón pedig az „Államban” a líra és a zene bizonyos formáinak tulajdonít hasonlóképpen etikai töltetet, amely a lelket erősíti meg.

³⁶ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 121.

1. 1. A természetben megjelenő szépség

Esztétikai szemlélődéseit Szolovjov a természetben megjelenő szépség elemzésével kezdi. Ezzel a ténnyel hitet tesz arról a meggyőződéséről, hogy a világban megtapasztható és a művészi szépség egylényegű, hogy a szépség az emberi ízléstől, érzékeléstől és értékeléstől függetlenül objektíve és immanens módon is jelen van a világban.³⁷ Szükségszerű tehát, hogy a szépség elemzésénél az ember tudatos cselekvésétől független, szuverén szférában, a természetben kezdjük vizsgálódásainkat, egyrészt, mert oly nyilvánvaló és közvetlen jelenség, másrészt az így szerzett tapasztalatok és belátások alapjai lehetnek a műalkotásokban megjelenő esztétikumnak.

Egészen elemi megfigyelésekből beláthatóvá válik, hogy a szépség valami olyan formálisan kivételes és specifikus valóság, amely nem vezethető le egyszerűen a jelenség anyagi mivoltából. A gyémánt anyagát tekintve teljesen megegyezik a közönséges kőszénnel, a szépséget tekintve viszont összehasonlíthatatlan többlettel rendelkezik, amit a felhasználása és árában megmutatkozó óriási különbség, mint rendkívüli szépégének gyakorlatias kifejezője is alátámaszt. Van tehát valami a gyémántban, ami nem a kémiai összetételével van kapcsolatban, s ami miatt mégis mindenkiben ugyanazt az esztétikai benyomást kelti.³⁸ Ez a valami nem is pusztán külső paramétereivel, még csak nem is arányosságával, konkrét formájának egységével azonos, hiszen ez az ideális valóság ugyanannak a drágakőnek kisebb darabjaira is jellemző.

Ahogy a szépség független a dolgok anyagi szubsztrátumától, ugyanúgy nem lehet gyakorlati haszon, személyes érdek, vagy szubjektív ítélet, vagy intuíció függvénye.³⁹ Ezzel szemben állítja Immanuel Kant: „Szép az, ami érdek nélkül tetszik.”⁴⁰ Szolovjovtól szokatlan módon kifejezetten hivatkozik Schopenhauerre is, aki az antik hagyományoknak

³⁷ Kant és Fichte álláspontját – amely a természetre csupán, mint a megismerőtől különböző élettelen környezetként, az önismeret logikailag tételezett eszközére tekint - elutasítja. Bár Schelling, Schopenhauer és Hegel továbbmenve elismerik a természeti és művészeti szépség közötti organikus összefüggést, mégis a művészetnek tulajdonítanak kivételesebb szerepet. Szolovjov a későbbi német idealistákkal szemben is romantikusabb álláspontra helyezkedik, amikor mind a természeti, mind a művészi szépséget azonos szintre sorolja. in ZELINSKY, B., *Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kulturwissenschaft* XIII (1968), 59.

³⁸ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 122.

³⁹ Gyakorlati, vagy szubjektív szempontok természetesen befolyásolhatják valakinek az ítéletét, de az így megalkotott ítélet nem hiteles, a szépség ugyanis nem, csak a kritika vesztegethető meg.

⁴⁰ KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, Buch I. § 5. 211. Kant híres meghatározásával Szolovjovnak az az alapvető problémája, hogy nem a szépség objektivitására, hanem inkább annak az érzékelésére, észlelésére.

megfelelően világosan írja le a szépség attribútumait szenvedélymentes, önérdektől független és prekonceptciót nélkülöző szemlélésként.⁴¹

Szolovjov elutasítja a teoretikus utilitarista álláspontot, amely szerint a szépség nem más, mint a faj életében valami korábbi hasznos tényezőhöz fűződő elfeledett, vagy soha nem is tudatosult kapcsolat, ösztönszerű vonzódás. Bár Darwint Szolovjov nagyon jól ismeri, és „komoly nyereséggel” használja a darwini megfigyeléseket úgy etikai, mint esztétikai értekezéseiben, az esztétikai darwinizmus szélsőséges képviselőinek tételét – *az ősök számára hasznos az utódokban széppé válik* – csak korlátok között tartja elfogadhatónak.⁴²

A „*l'art pour l'art*”, mint a művészet szabadságáért küzdők jelszavának alapigazsága, tudniillik, hogy a szépség öncél Szolovjov szerint annyira triviális, hogy nem szorul magyarázatra. Semmi mást nem implicál, mint a szinte tautologikus állítást, hogy a szépség nem lehet lényegétől idegen célok eszköze,⁴³ ideális esetben ennek a princípiumnak a művészetekre is érvényesnek kell lennie.

Az igazságnak egy részaspektusát magában foglalja az a vélekedés is, amely szerint a szépség lényegi tartalmát az ideák alkotják, mint a világakarat tárgyi kifejeződése. Kielégítő választ a legalapvetőbb esztétikai kérdésre ez a teória sem képes viszont adni, mert ezen elmélet szerint minden létező ugyanúgy a világakarat objektivációja, ugyanakkor mégsem minden létező egyenlő mértékben szép.⁴⁴ Napjaink vitakultúrája számára megdöbbentő az a rendíthetetlen határozottság és megingathatatlan magabiztosság, amellyel Szolovjov saját álláspontját képviseli. Nem törekszik minden áron a lehetséges konfliktusok elkerülésére, akár a saját nézetének, igazságának a relativizálása árán is. Kíméletlenül elítéli azt az absztrakt metafizikai szemléletet, amely gyakorlatilag lehetetlennek tartja a jó és rossz, szép és csúf megkülönböztetését.⁴⁵ Bár stílusa kifinomult, kifejezőkészsége arisztokratikusan könnyed, nem jellemző rá a gorombaság vagy

⁴¹ Szolovjov mégsem elégszik meg Schopenhauernek, ifjúkori példaképének a meghatározásával, ugyanis az inkább csak formális nem lényegi jellegű, amire viszont Szolovjov törekszik.

⁴² Még akkor is, ha az igazság egy töredéke megfogalmazódik ebben az állításban, a szépség lényegének meghatározásához teljességgel elégtelen. SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 141.

⁴³ Hegel nyomdokain járva Szolovjov is elégtelennek tartja Kant esztétikáját, amely nem éri el a vizsgált tárgy valós mélységét, és megmarad az ízlés- és észlelésestétika primitív szintjén. in: ZELINSKY, B., *Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kulturwissenschaft* XIII (1968), 53.

⁴⁴ A valóság különböző szintjei a világakarat különböző fokú megtestesülései). A megtestesülés (*Objektivierung*) egyes szintjei az ideák, amelyeknek a világakarat által történő tárgyi kifejeződése a szépség. Vö. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, P. Deussen, München 1911, 207-256

⁴⁵ Uo. 134. Szolovjov utalása által szemünk előtt kirajzolódó gyakorlati és elvont filozófiai problémák meglehetősen hasonlóságot mutatnak napjaink gondolkodási áramlataival. Ezen hasonlóságok kellően demonstrálják, hogy mennyire aktuálisak lehetnek korunkban is Szolovjov válaszként szolgáló gondolatai..

bárdolatlanság, mégis képes olyan iróniával megsemmisíteni ellenfeleinek érveit, amely ha saját nézetének abszolút igazáról nem lenne meggyőződve, kegyetlenségnek tűnhetne. Határozottsága is hordoz egy non-verbális üzenetet: az igazság keresésében nem kell feltétlenül kompromisszumokat kötni. A tévedéseket, helytelen ítéleteket nem kell tolerálni, a gonosz szándékkal nem kell szolidárisnak lenni, saját meggyőződésemet és annak ellenkezőjét is nem kell egyszerre igaznak, helyesnek feltételezni, hiszen az a legalapvetőbb logikai elvekkel ellenkezik.

Visszatérve a konkrét példákhoz, hogy azokon keresztül egy általános elvet sikerüljön a természetben megjelenő szépségről megalkotni szükséges Szolovjov korábban említett példáját végiggondolni. *„A gyémánt szépsége, amely semmiképp nem anyagának tulajdonsága (mivel anyaga szerint megegyezik egy szén darabbal), nyilvánvalóan a kristályszerkezetében megtörő fénysugár játékában rejlik. A szépség nem rejlik pusztán a fényben sem, hiszen egy rút felületről visszatükröződve nem nyújt esztétikai élményt, ha pedig nem tükröződik, vagy nem törik meg, egyáltalán semmilyen élményt nem nyújt. Világos tehát, hogy a szépség, amely nem önmagában a gyémánt anyagi testében, sem a megtört fénysugárban áll fenn, hanem kettőjük kölcsönös egymásra hatásában található meg.”*⁴⁶

A szenttamási esztétika egyik alapkategóriája az arányosság (*proportio*) is fontos elemként megjelenik Szolovjov szépségfilozófiájában⁴⁷. A gyémántban a fény princípium és a sötét anyag egymást kölcsönösen egy ideális egyensúlyt megtartva járják át. (Sem a szén, sem az egyszerű üvegdarab, amelyek külön-külön az egyes elveket aránytalanul jelenítik meg, nem keltenek szép benyomást.) Anyag és fény összevegyülés nélküli mégis szétválaszthatatlan⁴⁸ egységében – amelyben egymástól el nem különíthető módon mégis mindkét alkotórész megtartja természetét – válik a gyémánt *„fénybe öltözött anyaggá és testté vált fénné – sziporkázó szénné és megkövült szivárvánnyá”*.⁴⁹ Mindezen megfontolásokat figyelembe véve fogalmazza meg Szolovjov a természetben megjelenő

⁴⁶ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 126.

⁴⁷ Lásd in AQUINÓI, T., *Summa Theologiae*, I q. 5 a. 4 ad 1

⁴⁸ Semmiképp nem véletlen a kaledoni dogma terminológiájával való megegyezés. A keleti teológia egyik legjellemzőbb különbsége a nyugati teológiai hagyományhoz képest, annak erőteljes liturgikus jelenléte. Ennek következménye, hogy sokszor még az egyszerűbb tanulatlan emberek számára sem ismeretlen a dogmatikus terminológia és tematika, ami a hétköznapi gondolkodásra is hatást gyakorolhat. Az ideálisnak a reálisban való jelenléte az ortodox szemlélet számára annyira evidens, hogy magyarázatra sem szorul.

⁴⁹ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 127.

szépség definícióját következőképp: „A szépség az anyag átalakulása (minőségi változása), a benne megtestesülő anyagfölötti (szupermateriális) elv által.”⁵⁰

A relativizáló és szubjektivista nézetekkel szemben Szolovjov többször is nyomatékosítja, hogy a szépség nem szubjektív pszichológiai tény, nem függ az érzékelés fokától sem az észlelés meglététől, vagy annak hiányától. Attól, hogy egy vak nem láthatja a milói Vénuszt, attól az még természetesen egy létező műalkotás, szépségének objektív jellege vitán felüli. A percepció, az esztétikum érzékelése nem más, mint a szépségnek a lelkünkben történő felvillanása.⁵¹

A szépség maga az idea, amely az emberi szellem előtt valóságosan megtestesül a világban. Sokkal több, mint pusztán azon elemek összessége, amelyekben testet ölt. A szépség, mint megtestesült idea önmagában és önmagáért méltó a létre, s mint ilyen Szolovjov világunk jobbik felének nevezi. A természetben megjelenő szépség maga az elért cél.⁵² A konkrét létező csak annyira nevezhető ideálisnak, a létezésre méltónak, amennyiben nem tagadja meg az általános létet, hasonlóképpen csak az az általános érték nevezhető ideának, amely a partikulárisnak, a konkrétnek is teret enged. Az idea tehát – mondja Szolovjov – az alkotó részek teljes szabadsága, az egész teljes egységében.⁵³

A világfolyamat összetettsége és sokszínűsége abból adódik, hogy az idea konkrét megtestesülése számtalan különböző szinten lehetséges. Ebből adódik a *hierarchia pulchritudinis*, hiszen a konkretizálódás folyamatában az idea rengeteg különféle tökéletességi szintet is elérhet.⁵⁴ A szépség fokának lehetséges különbségei is bizonyítékai a lét szabad játékterének, az ideán belül a részek szuverenitásának. Az újkori gondolkodás és életszemlélet individualizmusa számára eme tétel evidensnek tűnik. Kétségbevonása nonszensznek, bizonyítása tautologikusnak látszik. Az egységesítő elv, ami az eltérések ellenére bizonyos létezőket, jelenségeket mégis ideális egységbe kapcsol, viszont sokkal nehezebben elfogadható az önmagát minden magasabb szintű emberi, vagy kozmikus

⁵⁰ SALIZZONI, R., *L'idea russa di estetica. Sofia e cosmo nell'arte e nella filosofia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992, 73.

⁵¹ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 131. Nem arról van szó, hogy Szolovjov teljesen tagadná a szubjektum, mint észlelő szükséges a szépséghez, hiszen ha ezt állítaná, egész értekezésének értelmét, lehetőségét is megkérdőjelezné. Sokkal inkább az individualista és szubjektivista esztéticizmus visszautasítását kell abban látnunk, amikor a szépség objektivitását hangsúlyozza.

⁵² SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 171.

⁵³ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 132.

⁵⁴ „Lényegét tekintve a tavaszi időben a nemi vágytól felajzott kandúr muzikalitás szempontjából háttorzongató nyávogása megegyezik a fülemüle minden hallgatóját csodálattal eltöltő szerelmes dalával. Mindkettő ugyanannak a fajfenntartás ösztönének a hangok általi kifejeződése, abban történő konkretizálódása.” Bár ideális lényegük szerint nincs közöttük különbség, zeneiségük esztétikai értékének szempontjából a lehetséges két szélsőséget testesítik meg. SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 122

egységtől függetlenként definiáló ember számára.⁵⁵ Szolovjov mindenfajta „ontológiai nominalizmussal” szemben – amely a létezők között semmiféle egységesítő elvet nem ismer el – hangsúlyozza az egyes létezők, sőt az összes létező és az egész világfolyamat téren és időn felüli mindenegységét.

A mindenség ideája (de Szolovjov tézise ugyanúgy vonatkozik a konkrét létezőre is, csak arról sokkal nehezebben belátható) három oldalról közelíthető meg, amely megközelítéseknek megfelelően háromféleképp nyilvánul meg is. Az ideális létben belül megkülönböztethető, a szabadság, vagy autonómia, másodszor, a tartalom teljessége, vagyis az értelem, és végül a kifejeződés tökéletessége, vagyis a forma. Ha az ideát benső feltétlenségében, az akarat abszolút céljaként tekintjük, akkor jóságként; ha a részleges meghatározottságok teljességében, érthető tartalomként tekintjük, akkor igazságként; és ha megtestesülésének beteljesültségében, mint érzéki létező tekintjük, akkor szépségként nyilvánul meg.⁵⁶ Az idea ontológiai háromságos egysége, amelynek a szépség az egyik aspektusa, a mindenegység egyik legszebb példája is. Ezzel a tézissel Szolovjov megtesz egy tulajdonképpen értelemben vett „alap vető” lépést. Elhelyezi az esztétikát ontológiai síkon, meghatározza annak helyét nem csupán az emberi gondolkodás – mint elvont intellektuális tevékenység – rendszerében hanem, mint a valóság (a maga komplexitásának megfelelő) megtapasztalásának egyik fundamentális aspektusát.

1. 2. Az élet, mint benső fény

A természetben megnyilvánuló szépség kifejeződik egyrészt az élettelen matériában, ugyanakkor ontológiai szempontból magasabb kategóriában, az élővilágban is. A *differencia specificán* alapuló *hierarchia entis* nem felel meg, a szépség hierarchiájának, avagy az esztétikai értéknek. Az ideális, vagy méltó létezésnek nagyon csekély szintje is kiváló szinten testesülhet meg egy adott tárgyban, létezőben, ugyanakkor tökéletesebb tartalom, vagy a lét legmagasztosabb pillanata is kifejeződik esztétikailag közömbös módon, vagy ábrázolható egyenesen bántóan tökéletlenül. Az ideális tartalom annyira tökéletlen formai kifejeződése, amely a groteszk, vagy giccs negatív értékét testesíti meg, különleges módon

⁵⁵ MOSMANN, H., *Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit“*. Keime zu einer Philosophie des Geistselbst, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1984, 137.

⁵⁶ KONDRINEWITSCH, J., *Die Lehre von der integralen Einheit bei Vladimir S. Solov'ev*, Dissertatio, Wien 1964, 145.

az ember elhibázott művészi tevékenységének a sajátja. A tartalmi és formai tökéletesség közötti distinkcióra viszont a természetben megjelenő szépség hiteles értékeléséhez is szükség van.

Az állatvilág minden egyede az élet ideáját fejezi ki szerves, élő organizmus formájában, a drágakövek bármelyike pedig a szervetlen anyag áttetszőségének, csillogásának, fénytől való átjárhatóságának ideáját. Ilyen értelemben a formai tökéletesség szerint alacsony szinten álló, vagy csúf állatok (gyűrűsférgek, lábasfejűek, amőbák) magasabb értéket képviselnek, hiszen lételméleti szempontból az élet eszméje meghaladja a kristályszerkezet ideáját. Esztétikai szempontból viszont fordított a helyzet. A csillogó kristály, de a vízesés, vagy a csillagos égbolt is egészen eminens megnyilvánulása lehet a természeti szépségnek.⁵⁷ Így specifikus-esztétikai szempontból sok élőlény szépségét jóval felül-, míg általános ontológiai szempontból azokat messze alulmúlják.

A fény – hasonlóan az arisztotelészi és szenttamási esztétikában betöltött szerepéhez – Szolovjov szerint is a szépségnek, mint valamely csodával történő találkozásnak konstitutív eleme.⁵⁸ A fény, amely az ékkövekbe kívülről hatol be, és csak a felszínt érinti, a növényekben és az állatokban bensővé, lényegükké válik. Az első esetben a fény és az anyag kapcsolata mechanikus, vagy külső, az utóbbiban organikus vagy benső. Már az ókori természettudomány is az életet misztikusan a fény módosulásaként írta le, amit a modern biológia nem csak vél, hanem kísérletileg bizonyít is.⁵⁹

Az anyagnak, mint *materia prima*-nak legjellemzőbb attribútumai a tehetetlenség, a nehézkesség, az áthatolhatatlanság és sötétség.⁶⁰ Filozófiai értelemben az anyag az idea

⁵⁷, SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*. 138. Megfigyelésének költőisége miatt önmagában is esztétikai élményt nyújt Szolovjov a különböző módon megvilágított égbolt esztétikai változásairól szóló exkurzus. A nappali égboltot a fényben rejlő teremtő erők győzelmeként írja le, a napot a mindent megvilágító és eltető princípiumként. Ez a jellemzése komoly hasonlóságokat mutat Platón naphasonlatával és a természetvallások nap-tiszteletével. A hold-aspektusban a mindenegység passzív-női oldalról, a fényt befogadó és azt visszasugárzó anyagi természetként jelenik meg. „A csillagos égbolton a mindenegység és az azt jelképező fény bár számtalan autonóm központban széthintve, mégis egy általános harmóniától átölelten, benső egységet alkotva tárul a szemlélő elé.” SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*. 136. kk. Nehéz nem észrevenni a párhuzamot, amely Kantot a csillagos ég látványa fölött érzett híres elragadtatása (*Kritik der praktischen Vernunft* Teil II. Beschluß) és Szolovjov értékelése között. Vlagyimir Szolovjov is a fényben játszó égbolt három aspektusa közül a csillagos eget találja a leginkább bámulatba ejtőnek, esztétikai szempontból legkivételesebbnek. Ugyanakkor a kanti terminológiát, amely megkülönböztet szépet (Schöne) és fenségeset (Erhabene) megalapozatlannak tartja.

⁵⁸ A fény nem csupán az öröm, a szépség, a tudás és bölcsesség archetipikus szimbóluma, hiszen fény nélkül lehetetlen az esztétikai tapasztalás, bizonyos értelemben a vizuális alapú ismeretszerzés, de metaforikusan az erkölcsi tisztánlátáshoz is szükséges a szellem, a lelkiismeret helyes működéséhez.

⁵⁹ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 135. A fotoszintézis, fénynek szerves anyaggá történő átalakítása, aminek a képessége a növényt definíciója szerint növényté teszi, átvitt értelemben az állati létnek is elemi része, az élethez valószínűleg elengedhetetlenül szükséges. Végző soron pedig a fény fogalmi szinten magával a léttel is korrelatív, annak szimbóluma is.

⁶⁰ Uo. 140

direkt ellentéte, amely csak a fény által szabadulhat meg átláthatatlan, kaotikus természetétől, válik megismerhetővé, megkülönböztethetővé. A fény ilyen értelemben a természetben megjelenő szépség első princípiuma, annak lehetőségi feltétele. Szolovjov esztétikája a fénynek egészen különleges ontológiai szerepet is tulajdonít, sőt az ontológiai szerepen túl bámulatos párhuzamokat fedezhetünk fel a szolovjovi esztétika és a megtestesülés dogmája között is. A fénynek le kell szállnia az anyagba, testet kell öltenie, hogy azt átváltoztathassa, magasabb szintre emelhesse.⁶¹ Ez a metamorfotikus képessége a fénynek az, ami a természetet célja felé vezeti, hiszen a természetben megjelenő szépség nem más, mint az elért cél. Talán reflektáltan, de spontán módon, nem tendenciózus törekvés árán válik így az esztétika Szolovjov gondolkodói rendszerének szerves részévé, kapcsolódik számos ponton nem csak a nevezetes filozófiai témákhoz, klasszikus diszciplínákhoz, hanem teológiai tartalmakhoz, mint az inkarnáció tana, a keleti teológiai gondolkodás eredeti „toposzához”, a megistenülésről (*teózisz*) szóló tanításhoz és a szoteriológiához is.⁶²

„A világmindenség teremő princípiuma (a *Logosz*), amely az anyag felszínéről, mint fény visszatükröződik, és amely az anyag belsejében lánggra lobbantja az élet tüzét, a növényi és állati organizmusok képében különböző létformákat alkot. Ezek a konkrét és viszonylag stabil létformák egy lineáris folyamat során egyre nagyobb tökéletességet érnek el, míg végül a mindent átfogó és oszthatatlan idea megtestesülésének matériájává és környezetévé válhatnak.”⁶³ Azt, hogy a materialista világkép Szolovjovtól teljesen idegen, legádázabb ellenségei is elismerik. Az élőlényekben a szerves vegyületek véletlen és reprodukálhatatlan lineáris változásának eredményét látni, még elképesztőbb, mintha egy gyönyörű szobrot, pusztán az anyag önön erejéből történő fizikai formálódásának tartanánk. Az „élettel testekben” egy csak rájuk jellemző életerőt feltételezni annyira groteszk, mintha egy katedrálisnak mérnöki, vagy építészeti ismereteket tulajdonítanánk. Az élet szikráját nem csak az anyag, hanem az emberi szellem sem tudja saját erejéből meggyújtani. Az egész világ létrehívó erejét és fenntartóját egy-egy ritka alkalommal Szolovjov egy metaforával a világmindenség Művészeinek nevezi,⁶⁴ ami nem véletlen nyelvbottlás, hanem világos utalás a bennünket körülvevő világ legteljesebb értelemben

⁶¹ CANTELLI, C., *La bellezza salvera il mondo. Saggio su Vladimir S. Solov'ev*, Pratica filosofica, Milano 1996, 86.

⁶² Végezetül a fénynek említett metamorfotikus képességét elfogadván, a szépséggel való organikus összefüggését megértvén jutunk ismét egy lépéssel közelebb Dosztojevszkij tézisének belátásához: „A szépség fogja a világot megmenteni.”

⁶³ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*. 145.

⁶⁴ Uo. 145, más esetben világfolyamat fenntartója, 147, vagy kozmikus művész 159.

vett isteni eredetére, amely nem képzelhető el a „bölcsek (legalább szókratészi értelemben vett filozófusok) Istene” nélkül.

A növényekben a fénnel való kapcsolat nem múltékonny, mint az elemi szépség megnyilvánulásaiban, hanem tartós és szétválaszthatatlan, amely az anyagot belülről képesíti a nehézkedés legyőzésére. Az ásványok tehetetlensége és az állatok kiszámíthatatlan mozgékonyasága között a növény benső, szinte észrevehetetlen felfelé irányuló mozgása, a növekedés, a legjellemzőbb tulajdonsága, amelyről elnevezését is kapta.⁶⁵ Szolovjov számára az élet szikrája az empirikus tapasztalást meghaladó, a természettudományos módszerekkel sem magyarázható többlet, amely magasabb rendű eredetet feltételez. Ilyen értelemben a növény a mennyei princípium első igazi és eleven megtestesülése a Földön, a földi elemek valódi átváltozása.

Az organikus lét egymástól elválaszthatatlan, de mégis két különböző oldala, az organizáció és az élet közül, egyértelműen az előbbi jelenik meg a növényekben dominánsan. Annak ellenére, hogy a biológia az élőlények közé sorolja, legalábbis külső paraméterek alapján azt vélhetnénk, hogy sok szempontból közelebb áll az élettelen dolgokhoz. Szolovjov szerint inkább egy szervezett testet, mint eleven lényeket veszünk észre benne először.⁶⁶ A látható formák a növényben jelentősebbek, mint a benső tartalmak. A növényi lélek, ahogy azt már sokan megjegyezték álmodó, avagy szunnyadó lélek. Szolovjov szerint a növényi szépség maga az elért cél, s nem meglepő módon a szaporodás szervei, a virágok, amelyek által a növények egy igen jelentős része biztosítja fennmaradását, a vegetatív szépség legtokéletesebb formái, a növények tavaszi virágba borulása pedig a teremtetett természet leggyönyörűbb pillanata.⁶⁷

A formák evolúcióját elismeri Szolovjov. A növényi lét szépségében megmutatkozó viszonylagos stabilitás, nem a formák véglegességét, vagy örök voltát jelenti. A Világfolyamat Irányítója az elrontott kísérleteket minden különösebb szentimentalizmus nélkül képes feladni (Ezen elrontott kísérletek legismertebb példái a földtörténeti kréta és jura korokban élő őslények, de a kevésbé ismert növényfajok is, amelyek konkrét testi kifejeződése nagyon távol állt az arányosság, harmonikusság, vagy szépség esztétikai kategóriáitól).

⁶⁵ Az oroszban a magyarral megegyező módon egy gyökből származik a növény (*rasztenyje*) és a növekedés (*roszt*) szó is.

⁶⁶ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*. 151.

⁶⁷ ZELINSKY, B., *Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kulturwissenschaft* XIII (1968), 73.

A rútság pozitív definíciója, amely a csúfságot, mint karakterjegyet nem csak a szépség privációjaként jellemzi, hanem ha azzal való dialektikus viszonyában is, de mégis pozitív módon képes megfogalmazni, nem ritkán okozott gondot az esztétika tételes kifejtésének történetében. Az első kézenfekvő magyarázat Szolovjov szerint is a rútságot csak átmeneti állapotnak tekinti, amely az állatvilágban is leginkább az embrionális, vagy lárva állapotra jellemző.⁶⁸ A tökéletesen kifejlett egyed, amely génjeit egyedül képes továbbörökíteni, fajtát fenntartani, viszont már a szépség megnyilvánulása (lárva↔szitakötő; hernyó↔pillangó).

Nem csak életében megnyilvánuló erény az igazsághoz való kompromisszumok nélküli ragaszkodás, hanem Szolovjov gondolkodásának is kétségbevonhatatlan jellegzetessége. Érvelésében és bizonyításaiban nagy gondot fordít arra, hogy elkerülje az alkalmazott logika zsákutcáit. A formális szellemtudományokra jellemző deduktív módszer⁶⁹, amely a lehető legáltalánosabb elvont alapelvből kíván minden igazságot levezetni, önmagában, az azt igazoló tények nélkül pusztán hipotézis, prekonceptió marad. A tapasztalati evidenciákból, gyakorlati megfigyelésekből építkező természettudományok induktív módon próbálnak eljutni az általános törvényhez. Bár a természettudományos módszernek is megvannak a saját korlátai – soha nem tudja az ész számára szükséges egyetemességet garantálni – „*az élővilágban megjelenő szépségnek az esztétika számára releváns faktumait, azok rendszerezését sokkal inkább biológusoknak, zoológusoknak, mint filozófusoknak vagy hivatalos esztétáknak köszönhetjük.*”⁷⁰ Az élővilágban tett számtalan kiváló megfigyelés bizonyítja a szépség minden egyéni ízléstől független objektív realitását a természetben. Mivel ez az objektivitás sokkal nyilvánvalóbb, mint az emberi tevékenységek, a különböző művészeti ágak esetében, ezért látható kedvvel és skrupulusok nélkül merít belőlük Szolovjov, sőt az esztétikát, mint az érzékelhető szépség elméletét az élővilágból vett példákkal bizonyítja, a teremtő tevékenység esztétikus voltára alapozza.

Az állatvilágot vizsgálva Szolovjov megállapítja, hogy az állatokban a növényekkel ellentétben az esztétikai érték nem lineáris függvénye a zoológiai fejlettségnek. Az a tény, hogy a létfokozatokkal nem párhuzamosak az esztétikai fokozatok, természetesen egy

⁶⁸ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 148.

⁶⁹ A formális tudományokra (logika, matematika, geometria) jellemző deduktív módszer nem elégséges a szépség meghatározásához. Valószínűleg Szolovjov maga is egy arany középutat keres, a nem csak előfeltevésekre, vagy pusztán tapasztalati tényekre építő, hanem sokkal inkább a társadalomtudományokra jellemző hermeneutikus módszert, amelyet viszont ily egyértelműséggel nem fogalmaz meg.

⁷⁰ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 152. Szolovjov kifejezetten is megnevezi Darwint, akinek munkásságát rendkívül nagyra értékeli. Darwin elmélete eredeti értelemben nagyon távol állt attól a szélsőséges következtetésektől, amelyek miatt életművére, mint a materialista világszemlélet credójára szoktak hivatkozni, s ami miatt neve ugyancsak kétes csengésűvé vált idealista körökben.

*lectio difficilior*⁷¹ kell jelentsen egy rendszeres gondolkodó számára, de mint ilyen, nem csak a filológiában, az eredeti forma megtalálását segítő gyakorlati elv, hanem a filozófiában is a valóság komplexitására figyelmeztet, az igazság további kutatására kell sarkalljon. Szolovjov pozitív módon is megfogalmazza a csúfság mibenlétét, azt a következő okokra visszavezetve:

1. Az állati materialitásnak, a lét- és fajfenntartás ösztönének a túlméretezett, direkt kifejeződése a faj testi megjelenésében. (pl. giliszta, kígyó)
2. Az alaktalansághoz⁷² való visszatérés, mint a tunyaság (önmagában ellentmond az állati létformára legjellemzőbb tulajdonságnak, az aktivitásnak) és a túlzott zsírfelhalmozás következménye. (pl. elefántfókák, vízilovak).
3. Az emberinek, mint a legmagasabb rendű létmódnak a karikaturisztikus elővételezése, amely nem felel meg a faj alacsonyabb rendű karakterjegyeinek, s így aránytalanságot, diszharmóniát eredményez (pl. emberszabású majmok).⁷³

Az állati szépség számtalan formájának felsorolása nem lehet a tételes esztétika célja, ezért mi is csak a legfontosabb jellemzőire szorítkozunk. Külön kategóriaként kell kezelni az állati szépségen belül azokat a megnyilvánulásokat, amelyek mintegy átmenetet képeznek a növényi és állati szépség között.⁷⁴ A természet így alkotja meg a korallszirteket, amelyek anyagukat tekintve az ásványokhoz, kinézetük szerint viszont virágzó erdőkhoz hasonlítanak. A növényi létformában tökélyre fejlődött esztétikum állati megnyilvánulásainak tekinthetünk viszont akár nagyobb mobilitással rendelkező fajok külső alaki megjelenését. pl. a tengericsillagok, tengerililiomok igéző szépségét és pillangók változatosságának buja kavalkádját.

A legmagasabb rendű állatokra is jellemző az esztétikai dualizmus: a szép forma mellett megtalálható bennük az anyagi princípium. Amíg az ásványokban és a növényekben is a puszta anyagság még nem kelt a szemlélőben averziót, az állati létben,

⁷¹ Sokkal könnyebb lenne állítani, hogy az ontológiailag, biológiailag összetettebb, magasabb rendű létezők egyben szebbek is, hiszen az élet önmagában csodálatos, ami azokat esetleg csúfnak láttatja, az nem más, mint a szubjektív ítélet önkénye. Az emberi tapasztalat ennek viszont egyértelműen ellentmond. Különösen fontos lehet a gyermeki lélek tisztánlátása, amely még nem küszködik a tudományos és filozófiai ismeretek fogalmi hálójában, így spontán és őszintén, ha úgy tetszik érdek nélkül mond ítéletet.

⁷² Oroszul a párhuzam nyelvészetiileg is egyértelmű: alaktalanság = *bezóbraznyij*, csúfság = *bezobraznyij*

⁷³ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 157.

⁷⁴ „A kozmikus építőmester még mielőtt a lelkes anyag ellenállását belülről legyőzte volna, és azokat a legmagasabb rendű állati organizmusok fenséges formáivá alakította volna, a zoológiai materiából olyan új fajokat hozott létre, amelyeknek a régebbi szépség a sajátjuk.” Uo. 148.

amely természete és lényege szerint meg kell azt haladja, már esztétikailag negatív minőség alapját képezi. Szolovjov ezt, azzal magyarázza, hogy a magasabb rendű állatokban is megvan a vegetatív állatiságnak a szerve – az emésztő- és bélrendszer – amely mind külső alaki hasonlóságában, mind biológiai értelemben a gyűrűsférgek formája által kifejezett primitív ösztön csökevénye. Az állatok ezért az emésztőrendszerüket testük belsejébe rejtik, azt különféle esztétikus módon takarva el a külvilág elől (pikkely, toll, szőr, prém stb.) A kozmoszt Alkotó Szellem tudja, hogy ami az ásvány- és növényvilágban önmagában is szép lehet, az állatvilágban a maga meztelenségében már alacsony rendű. A cél viszont nem az önmagában csúf alapok elpusztítása, hanem azoknak a szépség által történő elfedése, s végezetül a szépség által történő átszellemítése.⁷⁵ A legmagasabb rendű állatokban a szépség nemcsak külsődleges, hanem egész testi megjelenésükben érzékletes módon fejezik ki az élet ideáját a testrészek harmonikus arányossága, az egész egyed mozgékonyága és a dinamikus erő által.⁷⁶

A teremtés egyes szintjei, a benne rejlő folyamatos fejlődés és tökéletesedés mind azt bizonyítják, hogy sem a természet, sem annak értelmes Alkotója nem közömbös a szépség iránt.⁷⁷ Darwin megfigyeléseit felhasználva Szolovjov azt a csak első hallomásra meglepő következtetést is megfogalmazza, hogy egyes fajok egyedei nem csupán nem közömbösek a szépség iránt, hanem a célszerűség ellenére is ragaszkodnak hozzá. A feltűnő szépség, amely az életben maradás esélyei szempontjából kivételesen hátrányos is lehet, nem retenti az egyedeket. Sőt arra is van megmagyarázhatatlannak tűnő példa, amikor nem csak saját fajának ellenkező nemű egyedei számára mutatja meg egy állat testi szépségét, hanem idegen fajok szemlélői számára is.⁷⁸

A természetben megtestesülő szépségről folytatott eszmefuttatása végén eljut Szolovjov a az emberi testhez, amelyben az életnek és látható formáknak a legnagyobb összhangja és teljessége jut kifejeződésre. Különösképpen a női testben, mint a vegetatív és állati szépség legmagasabb szintézisében látja meg Szolovjov a szépség természeti formákban elérhető legmagasabb szintjét.⁷⁹ Az emberi testben a kozmikus folyamat, amely

⁷⁵ Lehetetlen nem észre venni a kegyelemtani párhuzamokat és a keleti teológia legeredetibb toposzára, az átitésenülés tanára való rímélet. Szolovjov soha nem törekszik kifejezetten a filozófiai értekezéseken belül a teológiai áthallásokra, de tudomány- és ismeretelméleti felfogásának megfelelően meg sem ijed, ill. nem zárkózik el a párhuzamok elől.

⁷⁶ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München 1953, 180.

⁷⁷ SOLOWJEW, W., *Die Schönheit in der Natur*, 148.

⁷⁸ Uo. 161-167.

⁷⁹ Az örök nőiségnek ilyen mértékű idealizálásával csak Danténál és Goethénél találkozhatunk Szolovjovot megelőzőleg, őt követően pedig Pavel Evdokimovnál, akinek esetében nyilvánvaló a szolovjovi hatás. Vö. EVDOKIMOV, P., *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980.

a legtökéletesebb esztétikai formát akarta létrehozni elérte célját – állapítja meg Szolovjov. Az esztétika első traktátusát ezzel befejezte. Az ember lesz az, aki a kozmikus folyamatnak nem csak tárgya, hanem alanyává válva is, azt és az esztétikai formák létrehozását, tökéletesítését munkálja. Ez viszont már a művészetek területére tartozik.

1. 3. A művészet általános kritikája

A művészet mibenlétére vonatkozó kérdésre adott legősibb és legegyszerűbb válasz szerint az emberi művészet lényegét tekintve nem más, mint a természet utánzása.⁸⁰ Ez a definíció még annyira banális, az igazság oly kicsiny töredékét foglalja magába, amivel azonnal kiprovokálja a következő kérdést: Ugyan mi szükség lenne a valóságnak a művészet által történő megduplázására? A magyarázat, amely a művészetben nem pusztán a természet szolgai másolását, hanem az igazi művész által észlelt és felerősített tipikus karakterjegyek objektivációját látja sem elég meggyőző Szolovjov szerint. A művészetnek ugyanis olyan ágai is vannak, amelyeket ez a sablonos megfogalmazás, felszínes hasonlóság távolról sem magyaráz meg. A természet és művészet közötti esztétikai összefüggés sokkal mélyebb és jelentősebb. Szolovjov nem pusztán a természet másolását, hanem a természetben megkezdett alkotó tevékenység folytatását látja a művészetben.⁸¹

A művészet mibenlétének meghatározása felveti az egyik legáltalánosabb metafizikai probléma, a szükségszerűség kérdését: A világfolyamatba való aktív emberi bekapcsolódásnak feltétlen esztétikai jellegűnek kell lennie? Mi indokolja az esztétika, mint filozófiai tudomány és a művészetek, mint gyakorlat létét? A jó és az igaz ideális tartalmainak megvalósulása elképzelhetetlen-e a szépség köntösébe való öltözöttség nélkül? A szükségszerűségre vonatkozó kérdés majdnem mindig magában foglal egy adag „költőiséget”, a minden kételyt eloszlató megválaszolhatóság lehetetlenségét. (Vajon szükségszerű-e maga a teremtés? Isten tökéletes szentháromságos szeretet közösség nem volt-e elegendő önmaga számára? Szükségszerű-e szeretetének a teremtmények felé való túlcsordulása?...) A jó és az igaz, mint a világfolyamat valódi célja konkrét megvalósulásában miért igényli a szépséget? A gyakorlatnak tűnő apró kétely már olyan mélységű ontológiai kérdéseket feszeget, amire sem a filozófia, sem a teológia (mint az emberi szellemnek Isten megismerésére irányuló rendszeres és intellektuális tevékenysége)

⁸⁰ ARISZTOTELÉSZ. *Poétika*, Lazi Bt, Szeged, 2004, 11.

⁸¹ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 171.

nem tud választ adni, az már Isten konkrét teremtő tervének ismeretét feltételezné.⁸² Ahogy Arisztotelész sem fogadja el az ideák önálló, a dolgoktól független preegzisztens és felsőbbrendű létét, Szolovjov sem tudja elképzelni a jóságot és igazságot absztrakt elvként, azoknak konkrét megtestesülése, megvalósulásra való törekvése és szükségessége nélkül. Pontosan ez a filozófiai mozzanat, az igazság és a jószág konkrét látható formában való megjelenése, „testet öltése” tesz oly nagy hatást majd Hans Urs von Balthasar gondolkodására is, hogy az egész teológiát ennek jegyében fogja újragondolni.

A jó és igaz reálissá válása, mint láthattuk, nem nélkülözheti a konkrét formákat. A jószág konkretizálódása az erkölcsiség nem maradhat csupán elmélet, a valóságtól független elvont teória. Az erkölcsi rend, amely lényege szerint az anyagot belülről teszi fénylővé,⁸³ átszellemíti, érzéki megjelenésében maga a szépség.

Az ember alkotó tevékenységét, a teremtésben megnyilvánuló szépség folytatására irányuló törekvést, a művészet szükségességét Szolovjov azzal indokolja, hogy bár a természeti szépség a világot kozmoszá formálta, de az csak mint egy lepel fedi a káosz csúfságát, amelynek a szépség csak a felszínét érintette, a benső lényegét azonban nem alakította át.⁸⁴ Az ember pontosan nem elégedhet meg azzal, hogy saját magára, testi mivoltára, mint a természeti folyamat tárgyára és elért végcéljára tekint, hanem ugyanazon folyamat alanyaként, társalkotóként is kell önmagára tekintenie. Ez legnagyobb lehetősége, s egyben feladata is. Ahhoz, hogy az ember eme magasztos hivatását teljesíthesse, a világot pozitív módon átszellemíthesse, az egyes személyben a jónak és igazságnak teremtő erővé kell válnia, és nem csak az idea visszatükröződésének. Amint a látható fény nem csak visszatükröződik az élőlényekről, hanem bennük bensővé válva meg is testesül, úgy nem elég, ha az értelem fénye csak az ismertszerzésre korlátozódik, hanem az élet megismert értelmét művészen egy új, az értelemnek jobban megfelelő valóságban kell létrehívnia. Az ember, mint a „Világ lelke” nem csupán arra hivatott, hogy az ideák

⁸² A szükségszerűséget firtató „költői” kérdésekre Szolovjov hasonló szellemben kérdésekkel válaszol. „Ha a jószág lényegét kifejező mindent egyetemesen átható erő az anyagi természet elől meghátrál, ha a szellemi princípium, amely legyőzi a jószág megvalósulása által az ember pszichés egoizmusát, az anyag áthatolhatatlanságának fizikai egoizmusa előtt megtorpan, vajon nem azt jelenti-e, hogy a jószág és szeretet ereje nem elég potens az erkölcsi elv teljes igazolására és megvalósítására? Vajon amit mi jószágnak nevezünk az nem pusztán egy illúzió, a fantázia szubjektív képe, ha annak az anyagi lét nehézkedése ellenáll, ha az ideális elv a materiálisat legyőzni nem képes? Tényleg egyetemes elvnek nevezhető-e a jószág és igazság, ha lét egyik alapvető dimenzióját nem foglalja magában?” Lásd SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 173 kk.

⁸³ teológiai fogalommal megdicsőíti

⁸⁴ Az ideális tartalom felszínes objektivációjának az anyag hasonlóan felszínes átszellemítése felel meg. Ebből fakadhatnak olyan látványos ellentmondások, amikor is egy külsejét tekintve szép személy alantas, erkölcsileg züllött, gonosz, emberhez nem méltó benső tartalommal, lélekkel rendelkezik. Vö. SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 180.

elefántcsont tornyának békés távolában celebrálja az intellektus üveggyöngyjátékát, hanem hogy leereszkedjen a testiség porában fekvő világba, és azt magával fölemelje. „*Mielőtt az ember elkezd alkotni, szépséget létrehozni, nem ideálisat ideálissá változtatni, meg kell ismerje a kettő között a különbséget. Ez a megismerés nem csak absztrakt reflexió által történhet, hanem a művészre jellemző közvetlen érzékelés által.*”⁸⁵ Szolovjov szerint tehát az ember lényegi definíciójához hozzátartozik az alkotás. Az alkotó ember hitvallása, azaz a tulajdonképpeni értelemben vett „*ars poetica*”, pedig így fogalmazható meg: Akár az értelem eszközeivel, akár az intuitív módon megismert igazságot váltsd valóra! A művészet ennek tükrében nem más, mint a méltó, vagy örökérvényű alkotás.

1.4. Az igaz művészet célja, s egyben kritériuma

Az igazi művészet alapfeltétele, hogy a létet a maga méltóságában, a lényegi elemeinek és összefüggéseinek harmóniájában ábrázolja. A lét akkor nevezhető ideálisnak, vagy méltónak Szolovjov szerint, ha az egyes elemei egymást nem zárják ki, ha ugyanakkor nem zárják ki az egészet sem, s ha végezetül az alapvető egység (mindenegység) az egyedi formákat se ki nem zárja, se nem abszorbeálja, hanem megteremti a szükséges harmonikus háttérrel (szabad játékteret) az individuális létezők kiteljesedéséhez.

Minden negatívum végső soron a részeknek az egységgel fennálló kölcsönös szolidaritásának és egyensúlyának a diszharmóniájára vezethető vissza. Erkölcsi szempontból negatívnak, azaz *rossznak* kell nevezni, amikor egy egyed vagy egy rész úgy állítja önmagát, hogy azzal egyetemben minden más létezését kizárja, vagy elnyomja, (anarchikus individualizmus, vagy egoizmus), illetve amikor az egység nevében az individuális létező szabadsága szűnik meg (despotikus univerzalizmus).

Azonos gondolatmenet pendantjára *hazugnak* nevezhetünk minden ítéletet, amely a lét valamely egyedi oldalát kizárólag állítja, s az összes többi tagadja. Analóg módon *hazugnak* nevezhetjük azt az intellektuális magatartást, amely csak partikuláris empirikus alapelveket fogad el és közben tagadja az általános értelmet, a világmindenség egységét.

⁸⁵ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 176.

Illetve az absztrakt monizmust is hazugnak kell tartanunk, amely mindenféle individuális létformát tagad a feltétlen egység elvére való hivatkozással.

Végezetül ugyanezen igazság logikája szerint határozható meg a művészetben az esztétikai *csúfság*: mindaz, ahol egy részaspektus mértéktelenül burjánzik, ahol hiányzik az egység és teljesség, illetve a szabad sokszínűség elvész.⁸⁶

Maga Szolovjov is tisztában van argumentációjának csapongó mivoltával. Esztétikai értekezésein belül hosszabb-rövidebb időre hajlamos ontológiai kérdésekkel foglalkozni, de láthatóan nem zavarja, ha a gondolatmenettől eltérve néhány rövid etikai utalást „kell” tennie. Összefoglalva a Szolovjov által a szépség feltételének tartott méltó, vagy ideális lét jellemzőit elmondható, hogy sem az alkotó tevékenységre képtelen, túl absztrakt szellem, sem a „lelketlen” átszellemülésre képtelen anyag nem felel meg a méltó létezés kritériumának, így önmagában nem lehet szép. A méltó lét az egész és a részek számára is ugyanúgy biztosítja a játékkeret, nem a sajátságoktól, hanem a kizárólagosságtól mentes. Az általános szolidaritás, vagy pozitív mindenegység legteljesebben érzékelhető megvalósulása, azaz a teljes szépség, nem csak az idea az anyag általi visszatükröződése, hanem az abban való tényleges jelenléte.⁸⁷

Ahhoz tehát, hogy valami teljesen szép legyen három feltételnek kell teljesülnie:

- A szellemi lényeg közvetlen materializációja, vagy testet öltése.
- Az anyagi jelenség teljes átszellemítése.
- Szellemi tartalom és érzéki kifejeződés direkt és elválaszthatatlan egyesülése.

Ezen feltételek teljesülése mellett, az alkotó elemek olyan kvalitatív változása történik, amely azokat műalkotássá teszi. A természeti lét a műremekben lépi át a transzcendencia határát, ami után az alkotás is örökké és halhatatlanná válik, mint maga az idea.⁸⁸

A világ szép jelenségei viszont egyáltalán nem felelnek meg a tökéletes szépség követelményeinek. Azokat a feladatokat, amelyek a természet eszközeivel nem teljesíthetők, az emberi cselekvésnek kell végrehajtani.

⁸⁶ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 177. kk.

⁸⁷ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*. 179. A szellemi lényeg közvetlen materializációja, vagy testet öltése

⁸⁸ Uo 179. Ilyenek az olyannyira tökéletes művészeti alkotások, amelyek szinte önálló kategóriát képeznek. Viszonyítási pontokként szolgálnak a későbbi művészeti tevékenység számára (Pl. szakrális építészetben – salamoni templom; szobrászatban – Michelangelo Dávidja; portréfestészetben – Mona Lisa; zenében – Beethoven szimfóniai stb)

A művészet három feladata:

- Az élet ideájában rejlő legmélyebb meghatározottságok és tulajdonságok közvetlen ábrázolása, amelyeket a természet kifejezni nem képes
- A természeti szépség átszellemítése
- A szépség megnyilvánulása elillanó pillanatának megörökítése

„A szellemi teljesség világunkban történő megtestesülése, az abszolút szépség megvalósulása, egy mindent átfogó szellemi organizmus megalkotása a művészet legfőbb feladata. Szolovjov szerint az emberi cselekvés eme legnagyobb feladatának véghezvitele csak a világfolyamat végén teljesezhet be.”⁸⁹ Jelen állapotunkban viszont inkább csak ideálként tekintünk rá, mint a miltoni elveszett paradicsomra, a morusi Utópiára, ami mégis több, mint puszta hiú ábránd, naiv képzeletünk délibábja, hiszen az „igazi művészet” alkotásaiban elővételezhetjük egy-egy időtlen pillanatra a szépség majdani kiteljesedésének katarziszt.

A szépművészeteknek is elsődleges célja a szépség, de Szolovjov szerint az még általában nem egészként, a maga teljességében jelenik meg bennük. Tárgyuk gyakran csupán véletlenszerű és nem szükségszerű. Ezzel szemben *„az igazi és abszolút szépségben maga a tartalom is ugyanannyira szükségszerű, meghatározott és örök, mint az azt hordozó érzékelhető forma.”*⁹⁰

Az emberi tevékenység egészének kontextusába helyezvén, a művészet megszűnik egyszerű időtöltésnek, ötletszerű kísérletezésnek, öncélú magamutogatásnak lenni. A másik oldalról ugyancsak messze felülmúlja a röghöz kötött szolgálalkúságot, a primitív iparos- és a lelketlen kényszermunkát. Az ilyen értelemben vett művészet jobban hasonlít az ihletett próféciára, mint didaktikus prédikációra.⁹¹

Szolovjov az igazi művészetnek rendkívül fontos szerepet tulajdonít: a szentre való nyitottá válás, a természet olyan rendezése, ami lehetővé teszi, hogy abban az isteni princípium megnyilvánuljon. A művészetnek Szolovjov tehát ilyen magasztos hivatást tulajdonít. A művészetben az emberi tevékenységen keresztül isteni ihletettség által az *„esztétika szférájában valósulhat meg az igazság.”*⁹² Az igazság megvalósulásához pedig

⁸⁹ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 181.

⁹⁰ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 34.

⁹¹ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 182.

⁹² SOLOV'EV, V., *La critica dei principi astratti in Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 226. Mindezzel Szolovjov nem korlátozza a művészetet pusztán vallásos tematikára, sőt azt ugyanannyira egyoldalúnak tekintené, mint a modern művészetfelfogást, ami inkább már csak mesterség, mint valódi értelemben vett alkotó művészet.

azáltal járulhat hozzá a művészet, ha a létező valóságban nem a külsődleges, hanem a valódi, benső kapcsolatokat tárja fel, azokra fókuszálva, az isteni, az emberi és a természeti szférát bensőséges kapcsolatukban mutatva be. A hivatását betöltő művészet a szabad teurgia, a folyamatos isteni teremtmény és gondviselő tevékenység eszközévé válhat.

A művészet eme a rendkívül magasztos hivatásának bizonyítéka az az elszakíthatatlan kötelék, amely korábbi korok művészi kifejezései és a szakralitás között evidensek voltak.⁹³ Meglepő módon Szolovjov nem botránkozik meg az eredendően elválaszthatatlannak tartott vallásos és művészi tevékenység jelenkori elidegenedésén, azt semmi többnek nem tartja, mint egy szükségszerű átmeneti stádiumnak, amelyen keresztül vezet az őseredeti szimbiózisból az út a jövő szabadság szintézisé felé. Az igazi művészet autentikus meghatározása is csak a világfolyamat teljes horizontjának figyelembe vételével adható: *„Bármely tárgy minden olyan érzékelhető ábrázolása, amely az adott tárgyat a végső állapotára való tekintettel, vagy az eljövendő világgal való összefüggésében mutatja meg igazi műalkotásnak nevezhető.”*⁹⁴

⁹³ Evdokimov szerint a művészet azáltal, hogy a modern korban erőszakosan lett kiszakítva az eredeti ontológiai kontextusából, elvesztette kultikus funkcióját. A művészet legfőbb feladata a világ a teremtés aktusában nyert szentségének megfelelő ábrázolása. A teremtmény Istentől való mindent átjáró függésnek minden műalkotáson át kellene sugározni. Ezáltal válhatna a kozmikus liturgia integráns részévé. EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990. 89.

⁹⁴ SOLOWJEW, W., *Der allgemeine Sinn der Kunst*, 183.

2. ISMERETELMÉLETI ÁLLÁSPONT

2. 1. Az emberi megismerés sajátosságai

Kamaszkorának rövid, de intenzív vallás- és egyházellenessége után – amelyet a természet- és szellemtudományok által megfogalmazott kritikára kompetens választ adni képtelennek tűnő gyermeki vallásos világképben történt csalódás provokált – hamar belátja a tudományos világkép esetlegességét is. Ez a belátás annál kijózanítóbb, amennyivel önhittebb és ellentmondást nem tűrőbb mind a természettudományok, mind a filozófia kizárólagos igénye az igazság birtoklására. Abban a korban (18 évesen), amikor más még épp csak elkezd a tudományosság legelemibb kérdéseiről lelkesedni, Vlagyimir Szolovjov már belátva az egzakt tudományok elméleti és gyakorlati korlátait, azokat üres és illuzórikus tudásnak⁹⁵ nyilvánítja, amely nem képes elérni igazi céljait. A továbbiakban az igazságot az emberi szellem ereje által próbálja megszerezni.

Szolovjov szerint a filozófia – amely lényegét tekintve az egyén világképe, szemben egy közösség, vagy társadalom kollektív világképével, amely mindig vallásos elemeket tartalmazva fejeződik ki – pont abban a pillanatban születik, amikor az egyén a népies hitre többé nem, mint sajátjára, mint életének vezérlő elvére, hanem pusztán, mint gondolkodásának tárgyára tekint. Ez a momentum az európai gondolkodás számára a középkor derekán érkezett el, amikor a katolikus egyház vallásos hitében megnyilvánuló világkép nem jelentette többé azt az evidenciát, amellyel korábban bírt. Hit és tudás, tekintély és értelem viszonya és eme viszony dinamikus fejlődése alapvető jelentőséggel bír a skolasztika történetében.

Kezdetekben természetes volt a skolasztika számára a keresztény doktrína felsőbbrendűsége. Mivel az isteni kinyilatkoztatott igazságok tévedhetetlenek, ezért az emberi értelemmel való ellentmondás csak az értelem tökéletlensége és csalékony karaktere miatt lehetséges. A fejlődés következő stádiumában a dogma és az értelem kibékítésének feladatán munkálkodtak jeles skolasztikusok, akik sem a katolikus tanítás igaz voltáról, sem az emberi felfogóképesség hatékonyságába vetett hitről nem voltak hajlandók lemondani.⁹⁶ Végezetül ez a folyamat lineárisan vezetett ahhoz a

⁹⁵ DELL'ASTA, A., *Quale oriente? Nota su la crisi della filosofia occidentale*. Casa di Matriona, Milano 1989, 13.

⁹⁶ SCOTUS ERIUGENA, G., *De divisione naturae*, I, 66. in *Opera omnia*, Floss (PL 122) 511. „Az igaz tekintély nem mondhat ellen az igaz értelemnek, ahogy az igaz értelem sem mondhat ellen az igaz

meggyőződéshez, hogy az igazi tekintély (hit) nem mondhat ellen az igaz értelemnek, amely az igazság megismerésének legfőbb letéteményese.⁹⁷

A keresztény tanítás tekintélyvesztésével párhuzamosan nem csupán a *ratio*, az emberi értelem világosságának szerepe növekszik, hanem sokkal inkább elkezdődik mind metafizikai, mind gnoszeológiai értelemben a valóság kettészakadása. Már Descartes racionalizmusában jelentkeznek olyan ellentmondások, amelyek kikerülhetetlenül vezetnek az egész nyugati gondolkodás meghasonlásához, a teremtés kozmikus egységének anyagi és szellemi létrendbe történő hasadásához. Descartes gondolkodása engesztelhetetlenül osztja két részre – szellemi (*res cogitans*) és anyagi (*res extensa*) minőségre a világot.⁹⁸ Mivel ez a szélsőséges dualizmus a dolgok megismerhetőségének legelemibb feltételét sem biztosítja, az anyagi és szellemi világ közötti kapcsolatot kénytelen önmagának logikailag ellentmondva állítani, a testi és szellemi szubsztanciák párhuzamosságát posztulálni. A fizikai és szellemi szubsztanciák egybeesésének szavatolójaként *deus ex machina*-ként húzza elő az Isten ideáját, aki mindezt garantálja.

Descartes filozófiájának következetlenségei szükségszerűvé teszik Spinoza bölcsletét, amelyet Szolovjov az értelemnek az egység, a megismerhetőség és az érzékelés autonómiájának megmentésére tett utolsó heroikus erőfeszítéseként értékel. Spinoza a descartes-i dualizmust azáltal oldja fel, hogy egyetlen szubsztanciát (Istenét) tételez, amely feltétlen, és amely nincs egy másik fogalomra, ideára utalva saját maga megalapozásához. Ennek a szubsztanciának végtelen sok attribútuma van, amelyek közé tartozik a kiterjedt test és a szellem kategóriája is, a konkrét és véges létezők, ill. dolgok pedig az egy és oszthatatlan szubsztancia *modusai*. Bár Spinoza különbséget tesz teremtő természet (*natura naturans*, Isten) és teremtetett természet (*natura naturata*, világ) között állításai sokszor „dogmatikusak” maradnak Szolovjov szerint.⁹⁹ Spinoza filozófiájából – a szubsztancia reális léte mellett – nem következik szükségszerűen semmilyen létező, a szubsztancia *modusaként* feltételezett véges létezők egzisztenciája sem. Így minden

tekintélynek. Hiszen minden kétséget kizárólag ugyanabból a forrásból, azaz az isteni bölcsességből fakad mindkettő.”

⁹⁷ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 37. Sőt akár olyan a középkorban ünnepezt auktortás, mint Petrus Abelardus is egészen meglepően racionalista kijelentésekre ragadtatja magát, amikor úgy azt állítja a keresztény tanításról, hogy lényegét tekintve az már az antik pogány bölcsék által is ismert volt, hiszen az teljes mértékben az értelmén alapuló, s mint ilyen az emberi ész által megismerhető.

⁹⁸ DESCARTES, R., *Opere*, Laterza, Bari 1967, 196.

⁹⁹ Spinoza elköveti azt a logikai következetlenséget, hogy eleve feltételezi a létezők sokaságát, ahelyett, hogy bizonyítaná azokat. Szolovjov szerint a filozófia saját természete szerint arra kell törekedjen, hogy a valóságot megmagyarázza, azt, mint tételt bizonyítsa és levezesse, nem pedig, mint pusztá hipotézist fogalmazza meg. SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, 44.

érdeme ellenére is inkább a kétségeket erősíti – nem a konkrét világ létének bizonyításához, hanem a tagadásához szolgáltat muníciót. Ezt az ellentmondást maga Spinoza is érzékeli, és oly módon igyekszik kiküszöbölni, hogy a *modusok* sokaságát a szubsztancia örök és szükségszerű szándékának tartja. „A szubsztancia szükségszerűen és öröktől fogva a véges létezőkben (*modus*) nyilvánul meg. A véges fenoméneken kívül nem bírván független egzisztenciával, a szubsztancia az, amely megteremti az egységet a sokaságban, a dolgok szükségszerű közös formája, az őket egyesítő örök kötelék, a világ harmóniájának törvénye.”¹⁰⁰

A következő számottevő filozófiai kísérlet a szellem felsőbbrendűségének bizonyítására, de emellett az anyag relatív szuverenitásának megőrzésére Gottfried Wilhelm Leibniz nevéhez fűződik. A szubsztancia Leibniz szerint nem lehet kiterjedt, mert akkor a végtelenségig osztható lenne, hanem az végső soron teljesen független lelki egység, erőpont, amelyet monásznak nevez el. A monások lennének a természet igazi nem materiális, hanem minőségi építőkövei. S bár Leibniz rendszere a kanti ismeretelméletet mintegy megelőlegezve hangsúlyozza az empiristákkal szemben az értelem és a benne meglévő velünk született ideák és értelmi struktúrák elsőbbségét a tapasztalattal szemben, mégsem tudja az egyénnek, mint minden egyéb monásztól különböző és független megismerő alany megismerésének objektivitását igazolni.¹⁰¹ Szolovjov szerint Leibniz érvelésének gyenge pontja abban áll, hogy a helyes ismeret, amelynek alapja önmaga a monász, semmiképp nem válhat univerzálissá, mások számára kényszerítő erejűvé, de legalább meggyőzővé. Az értelmi ismeretek egymásnak való megfelelése Leibniz filozófiájának egy posztulátuma, amelynek magyarázatát logikailag elfogadhatatlan érveléssel próbálja bizonyítani.¹⁰²

A szellem és az anyag, a belátás és a tapasztalás közötti, a skolasztikáig dogmatikusan rögzített egyensúlyi helyzete, a tudományosság fejlődésével kimozdult a nyugvópontjáról. A spirituális és materiális elv elsőbbségéről folytatott filozófiai vita mind nagyobb amplitúdója az egyre inkább divergáló nézetek irányába hatott. Az egész ismeretelméleti problematika és annak megoldási kísérlete egy olyan libikókán egyensúlyozó gyermek felelőtlen lépéséhez hasonlított, aki az egyensúlyi helyzetből kimozdítva a hintát először örömmel észleli a változást, az ingázó mozgást, aztán a túlzottan kemény földet érés lehetőségétől megrettenve gyorsan a z ellenkező irányba is

¹⁰⁰ SPINOZA, B., *Ethica*, pars II, prop. XIII kk.

¹⁰¹ Vö. LEIBNIZ, W, G., *Lehrsätze über die Monadologie*, K und N, Würzburg 1997, 254-293.

¹⁰² SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, 48.

tesz néhány lépést, az egyensúly visszaszerzése érdekében. Különösen igaz ez a megállapítás a racionalisták legkiválóbb képviselőire, akik az „értelemnek tett esküjükhöz” híven megpróbálták az anyag és szellem, a pusztá érzékelés és az értelemmel történő belátás dialektikus viszonyának legalább látszatát megtartani.

Szolovjov szerint az empiristák kezdeti motivációi és célkitűzései érthetőek, a sajátos történelmi helyzetükben szükségszerűnek is nevezhetők. Bacon, az empirizmus szellemi áramlatának első zsenije, a tudományosság diadalát előkészítő legfőbb feladatnak az értelem a skolasztika steril formalizmusából, a téves hipotézisek és prekonceptiókból való kiszabadítását tartotta.¹⁰³ Az értelmi megismerés szubjektív jellegét látva, a fogalmi kifejezőkészség esetleges voltát érzékelve, a racionalista filozófiák hiányosságait, s benső ellentmondására felfigyelvén, az empiristák a mindenki számára meggyőző, általános és objektív ismeretre törekedtek, amelyet az érzéki tapasztalásban és a tudományos megfigyelésekben véltek felfedezni. S bár az empirizmus, mint a racionalizmus vadhajításainak és következtelenségeinek reakciója logikailag érthető, annak a Hume által képviselt konzekvens szélsősége viszont teljességgel elfogadhatatlan.¹⁰⁴

A többnyire angolszász gyökerű empirizmus által jelképezett szélsőpont után a filozófia nem csak földrajzilag, hanem tartalmilag is új irányt vesz. A filozófiának ezt az új virágkorát, amelyet nem lehet egységes iskolának, vagy szellemi áramlatnak tekinteni, de amelynek meghatározó egyéniségei, ha nem is függtek egymástól, mégis ismerték és megtermékenyítették egymás gondolatait, szokás a német idealizmusnak hívni.

Christian Wolff, aki Leibniz nyomdokain haladva, lerakta a német filozófiai terminológia alapjait, még hangsúlyozza a megismerő alany és a megismert tárgy teljes különbségét, az értelem általi megismerés lényegi voltát,¹⁰⁵ a logika szabályai és a velünk született ideák által. A szó átvitt értelmében vett idealistaként mindent szeretett volna egyszerre megmenteni, aminek az lett a következménye, hogy egyik célját sem igazán képes elérni.

¹⁰³ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, 50. kk.

¹⁰⁴ Azáltal, hogy Hume csak a tapasztalat által szerzett ismeretet tartja valósnak, a logikailag megismerhető szükségszerűségeket, az okság elvét, mind a tárgyi, mind az emberi világban csak illúzióknak tartja, gyakorlatilag az értelem eszközeivel törekszik az értelem saját létének és hasznosságának cáfolására, ami nyilvánvaló *contradictio in se*. Vö. HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding* Edinburgh (1748) Azáltal, hogy Hume a metafizika lehetőségét is tagadja a pozitivizmus előfutáraként az ismeretelmélet egyik szélsőségét hozza létre, a filozófiai gondolkodást egyik eminens zsákutcájába vezeti.

¹⁰⁵ Megválaszolatlan kérdés marad a teljesen szuverén és önálló létrendek közötti kapcsolat nélkül hogyan jöhet létre az ismeret. Ez a kérdés oly nyilvánvalóan készítette elő a talajt egy a megismerés lehetőségét radikálisan új szemszögből megközelítő filozófia számára, hogy egyértelműen Wolff rendszerében láthatjuk Kant ismeretelméletének ihletőjét.

Az újkori gondolkodás vitán felül egyik legjelentősebb és legeredetibb alakja Immanuel Kant, aki a megismerés problematikáját egészen új megvilágításba képes helyezni. Wolff pozitív hatásán kívül Hume szkepticizmusa – amely az okságot, mint az emberi értelem legfőbb törvényét tagadva, az objektív ismeret és a tudományosság lehetőségét is meggingatja – ébreszti fel Kantot „dogmatikus szendergéséből”. Kant megkívánván védeni mind az okság elvét, mind a helyes ismeret lehetőségét, nagyon részletekbe menő és kritikus vizsgálat alá helyezi az emberi gondolkodás általános formáit. Kant kritikájának kettős eredménye lett. Egyrészt sikeresen cáfolja meg Hume szkepticizmusát, igazolván, hogy az emberi ész formái *apriorisztikus*, azaz bármínemű tapasztalást megelőző jellegűek, s mivel ilyenek, ezért ítéletei *apodiktikusak*, minden értelem számára egyetemes értékkel bírnak.¹⁰⁶ Másrészt viszont a metafizika dogmatizmusát is lerombolja. Mivel mind a közvetlen érzékelés szemléletformái (tér és idő), mind a racionálisak (kategóriák), a saját apriori voltak miatt, csupán az emberi megismerés általános és szükségszerű formái, tapasztalatunk lehetőségi feltételei. Ilyen értelemben sokkal inkább helyes a megismerő képesség törvényeinek, mint „örök, velünk született igazságoknak” tartani. A tiszta ész formái és kategóriái nem léteznek függetlenül az ember megismerő képességétől, és nem fejezik ki hitelesen a dolgok lényegét. Mindez azt is magában foglalja, hogy nem csak nem vagyunk képesek a dolgokat önmagukban megismerni (*Ding an sich*), hanem csak azon korlátok között, amelyet az emberi értelem formái lehetővé tesznek számunkra. Az így megismert világ pusztán látszat (*Schein*), csak jelenség (*Phaenomenon*), a dolgok megismerhetetlen lényegéhez (*Noumenon*) képest.

Bár Kant hatása mind a nyugati filozófiai gondolkodásra, mind személy szerint Szolovjovra is oly jelentős, hogy minden későbbi gondolkodó számára kikerülhetetlen viszonyítási pontként szolgálnak tézisei, Szolovjov mégis felhívja a figyelmet a kanti transzcendentális idealizmus tökéletlenségére, következtetéseinek bizonyos fokú ellentmondásosságára. Az önmagában vett dolog (*Ding an sich*) képze, amelyről *per definitionem* semmilyen ismerettel nem rendelkezhetünk, amely rajtunk (a megismerő alanyon) kívül mégis reálisan létezik, tarthatatlan. A rögtön szembeötlő ellentmondás, hogy a *Ding an sich* létezéséről mégis valamilyen tudással kell rendelkezünk, amely magában a fogalomban kifejeződik. Másrészt, ha a megismerhetetlen lényeg okozza azon érzeteket, amelyek az intuíció apriori formáiba (tér és idő) öltöztetve és az értelem kategóriái által megragadva alkotják a jelenségek összességét, amelyet tapasztalatunk által

¹⁰⁶Vö. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* 3.1.

közvetített világgént észlelünk, akkor mégis szükségszerű a megismerő alany és a valóban létező, lényegi dolgok között valamiféle kapcsolat.¹⁰⁷ S bár ez a kapcsolat távolról sem jelenti, hogy ne lehetne a dolgok lényegének olyan mélysége, létezésüknek olyan misztérium jellege, amely az empirikus, vagy a filozófiai tapasztalás (logikus gondolkodás útján szerzett ismeret) számára is elérhetetlen, a lényeg és a jelenség teljes inkompatabilitásának feltételezése, az emberi megismerés explicit helytelenségének, nem csak tökéletlen, hanem mindig téves, „csalékony” voltának állítása, a mindenféle szellemi tevékenység és kommunikáció lehetőségét kétségbe vonó gorgiaszi tételek megismétlése volna.¹⁰⁸ Szolovjov számára ez természetesen elfogadhatatlan.

Maga Fichte is felismeri ezt az ellentmondást, amikor tételesen cáfolja, bármely, a megismerő alanyon kívüli, független lényeg létét. Fichte a Kant által töredékesen kifejtett transzcendentális appercepció szintetikus egységének doktrínáját fejleszti tovább, amikor nem fogadja el az értelem kategóriáit adottnak, hanem azokat, a megismerés minden partikuláris törvényével egyetemben dialektikusan az önzonosság princípiumából¹⁰⁹ vezeti le. E tekintetben Fichte következetesebb, mint Kant. Tiszta szubjektív idealizmusa, viszont ismét azzal fenyeget, hogy a dolgok objektív realitása vesz el.¹¹⁰

Schelling idealizmusa Szolovjov értékelésében egy jelentős előrelépés Fichtéhez képest. Fichte filozófiájában az alany önmagába zárt. Számára a természet csupán egy korlát (*Schranke*), a szubjektum ellentéte, illetve tagadása. Schelling megpróbálja visszaállítani az alany és megismerése tárgyának eredeti egységét, megőrizvén ugyanakkor a különbséget is, amely mindkettőjük identitását megerősíteni hivatott. Schelling abszolút szubjektuma mintegy „*felszívja magába a természetet, amely ezáltal, még ha csak az abszolút alany önállítása által, ahhoz való viszonyában mégis a megismerés tárgyává válik, ami jelenti egyben a valóságot is.*”¹¹¹

¹⁰⁷ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, 55. kk.

¹⁰⁸ Szolovjovra és az egész orosz gondolkodásra rendkívül nagy hatást gyakorolt a Palamasz Szt. Gergely neve által fémjelzett keleti ortodox teológiai hagyomány. Palamasz és követői számára egyértelmű, hogy a végtelen Isten lényege (*ouszia*), a véges emberi értelem számára a maga teljességében megismerhetetlen, ez viszont nem jelenti azt, hogy a hatásaiban, üdv gondoskodó műveiben (*energeia*) megnyilvánuló Istenről szerzett ismeret az isteni lényeknek mindenben ellentmondana. Bár más összefüggésben vizsgálja a megismerés korlátait és autenticitását, mégis alapjaiban nagyon hasonló problematikára adott válaszoknak tekinthetjük a hészükhaszta és a kanti következtetést. Minden hasonlóság ellenére az egyik végső soron saját alapjait ássa alá, a másik viszont a lét titokszerűségének, a teremtés szentségének tiszteletben tartása mellett is széles távlatokat nyit.

¹⁰⁹ Minden ismeretben azok előfeltételeként megnyilvánuló öntudat, hogy Én önmagammal egyenlő, azaz Én vagyok, amelyet az ellentmondás princípiuma másik oldalról úgy fogalmaz meg, hogy az Én nem nem-Én.

¹¹⁰ Vö. FICHTE, G. J., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.

¹¹¹ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, 59.

Végezetül az ismeretelméleti fejlődés az idealista szélsőértékét Hegel pánlogizmusában éri el, amit Szolovjov egy olyan zsákutcaként jellemez, ahonnan nincs lehetőség további fejlődésre. Hegel, amikor tagadja az emberi ismereten kívül bármilyen objektum létezését, azáltal az emberi szellemet és annak megismerő képességét abszolutizálja, amely nyilvánvaló önellentmondás. Szolovjov bölcsellettörténeti analízisének eredményeképp megállapítja, hogy az empirizmus és az abszolút idealizmus két ismeretelméleti szélsősége, bár ellentétes irányt futván be, végső soron mégis, mintegy körívet teljesítettek volna, egy pontban összeértek. A filozófia a megismerés akár alanyi, akár tárgyi feltételét tagadja, azzal önnön létjogosultságát vonja kétségbe, amit Szolovjov a nyugati gondolkodás krízisének tart.

2. 2. Az absztrakt elvek elégtelensége

Az egzakt tudományokból való kiábrándulás után a szellemtudományokban, ill. ezeknek az újkori nyugati filozófiákban konkretizálódó formáiban is hamar csalódik Szolovjov módfelett kritikus, megalkuvásokra nem képes ifjonti szelleme. Részben a megismert traktátusokban, komoly tekintélynek örvendő filozófiai művekben felfedezett következetlenségek, részben a bizánci teológiai és misztikus hagyománytól áthatott, lehetséges alternatívaként felmerülő orosz gondolkodás jellegzetességeiben felfedezett értékek mondatják ki vele a nyilvánvalóan sommás ítéletet: a nyugati gondolkodás menthetetlenül elérkezett alkonyához. Nyugaton a filozófia eredeti célja helyett (*a bölcsesség szeretete, az igazság őszinte és elkötelezett keresése*) egyre inkább elvont, öncélú, néha minden valóságalapot nélkülöző üres fejtegetésekké - Szolovjov kifejezésével élve – absztrakt elvvé silányul. Absztrakt elveknek nevezi Szolovjov azokat a részleges, vagy a valóságnak csak egy töredékére koncentráló képzeteket, amelyek valamely részaspektust az egész összefüggéséből kiszakítva, azokat abszolutizálva – olyan áron is, hogy elvesztik az igazságot – a világot abba a káoszba taszították, amelyben éppen található.¹¹²

¹¹² SOLOV'EV, V., *La critica dei principi astratti in Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 203. Bizonyára sokakat meglep a XXI század elején, hogy mennyire hasonló problémák voltak jelen csírájukban, már százötven évvel ezelőtt is. Szolovjov éleslátásának bizonyítéka, hogy a sokak számára még nem létező, az értelem mindenekfelettségében bízó gondolkodókkal szemben Szolovjov ezeket már idejekorán mily aggasztónak találta. Ugyanakkor valószínű maga Szolovjov is meglepődne, ha látná, hogy a szellemi entrópiának, az igazságtól való eltávolodásnak, a káosznak még milyen komoly perspektívái léteztek...

Az absztrakt, s ezért szükségszerűen téves, illetve megtévesztő elvek kritikájának képesnek kell lenni ugyanezen absztrakt elvek benső logikájának megértésére, lényegének megragadására. Helyesen értékelve az egyes absztrakt elvek esetleges erényeit, mégis be kell mutatni, mily módon kerülnek önellentmondásba, amikor partikuláris elvként, saját részigazságait abszolutizálva, rendszerre fejlesztve törekszenek a teljesség megmagyarázására. Az elvont elvek a teljességgé válni szándékozó szemfényvesztését nem annyira részaspektusokban elvesző, szörszálhasogató terminológiai vitákban lehet leleplezni, hanem olyan pozitív alternatíva felmutatásával lehet fölényesen legyőzni, amely valóban teljes és mindenegy.¹¹³ Az absztrakt elvek kritikája nem lehet tehát szintén elvont és általánosságokon alapuló, hanem pozitív fogalomra épülő és egyszerűen belátható, eredeti értelemben pozitív kritika kell legyen.

Ahogy az etika berkein belül elvont, ezért tökéletlen és abszurd elvnek tartja Szolovjov a hedonizmust az utilitarizmust, de a kanti formalizmust is, hasonló kritikával illeti gnoszeológiai szempontból a két jelentős ismeretelméleti irányzatot: az empirikus realizmust és a racionalista idealizmust. Ahogy fentebb láttuk, mindezen elvek könnyedén önellentmondásba torkollhatnak elvontságukból kifolyólag, és így szükségszerűen abszurdá is válnak.

Ebből a nyomasztó helyzetből csak egy kiút létezik Szolovjov szerint, ha elfogadjuk, hogy az igaz valóság az abszolút létben áll fenn, amely mind a külső világtól, mind a megismerő alanytól függetlenül létezik.¹¹⁴ Az ilyen alapokon nyugvó ismeretelméletet, egy egészen új szemléletet, az eredeti értelemben vett filozófiát nevezi majd Szolovjov sokakat mehökkentő módon miszticizmusnak.

2. 3. Misztikus megismerés

A megismerő alany tapasztalata nem merül ki az érzékelésben, s azt a fogalmaink sem tudják tökéletesen leírni. Bármely valóság, amely megismerésünk tárgyává válik lényegileg felülmúlja azt az érzéki tapasztalatot, amelyet róla szerzünk vagy értelmünk fogalmát, amellyel megismerő alanyként róla rendelkezünk. Értelemszerűen a fogalom az alanyt a tárgyhöz fűző gondolati-, az empirikus tapasztalat pedig az érzéki kapcsolat. Ilyen

¹¹³ Uo. 211.

¹¹⁴ SOLOV'EV, V., *La critica dei principi astratti* in *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 203.

módon a megismerés tárgya ezen kapcsolatok által csak mint gondolt, vagy érzékelt relatív valóságként jelentkezik, sohasem abszolút módon, a maga teljességében.

Minden esetben, amikor megismerünk valamely tárgyat – Szolovjov szerint – annak nem csak a relatív, hanem örök, állandó a változások felett álló alapját is észleljük. Nem csak általunk érzékeltként, vagy elgondoltként, hanem tőlünk független valóságként is tekintünk rá. *„Mindazon túl, hogy érzékeljük, észleljük és értelmezzük a tárgyat más konkrét tárgyakkal és a mindenséggel való lehetséges legáltalánosabb kapcsolataiban, bizonyosak vagyunk abban is, hogy megfigyelésünk tárgya nem merül ki csupán a vizsgált tárgyat érzékelő aktusban, vagy vizsgált tartalomban, hanem létezik függetlenül attól a ténytől, hogy jómagam érzékelem, vagy értelmezem-e.”*¹¹⁵ Másrészt, sietve hozzáfűzi Szolovjov, hogy iménti állítás nem jelenti a megismerés tárgyának a megismerő alanyhoz, vagy más személyhez fűződő valós, logikus érzékelhető, vagy érthető viszonyának tagadását, hanem annak a bizonyosságnak a megőrzését, hogy bár mindezekben a viszonyokban a megismerés tárgya kifejezi önmagát, mégsem nyilatkoztatja ki létének teljességét. S bár a megismerés tárgya mindezen viszonyok alá lehet rendelve, amelyek meghatározzák azt, azokban mégsem oldódik fel teljesen, hanem mindig megmarad önmagával is azonosnak. A megismerés tárgyának léte felőli feltétlen meggyőződésünknek nem feltétele az arról megszerzett érzéki vagy értelmi tapasztalat minősége, épp ellenkezőleg, megismerésünk objektivitásának kritériuma a tárgy autonóm létéről való meggyőződésünk.¹¹⁶ Ezen feltétlen létezés bizonyossága, ami sem az empirikus érzékelésből, sem a racionális ismeretekből nem származhat, lesz a megismerés egy új típusának az alapja, amelynek kifejezésére Szolovjov a kezdetben a *hit* fogalmát választja,¹¹⁷ később azonos értelemben *misztikus tudás*nak is nevezi.

Bár a hit és a misztikus jelzőként első hallásra furcsán és idegenül csengenek ismeretelméleti környezetben, alaposabb analízis viszont meggyőzhet ezen fogalmak használatának létjogosultságáról. A misztikus megismerésen Szolovjov egyrészt egyfajta közvetlen megtapasztalást, a lét (nem jellemzően intellektuális) megsejtését (*intuición*), s egyben posztulációját is érti. Keleti értelemben a misztikusnak nevezett tapasztalat, intuitív evidenciával rendelkezik a természete, tárgya felől, tisztában van feltételeivel, önnön értelmével, tehát semmiképpen nem szubjektív vagy irracionális, még akkor sem, ha

¹¹⁵ SOLOVEJ, V., *La visione dell'uomo della filosofia di Vladimir Solov'ëv*, Roma 2009, 78.

¹¹⁶ Ha nem lennék meggyőződve arról, hogy egy bizonyos tárgy tőlem függetlenül is létezik, akkor a róla alkotott érzéki tapasztalataim és képzeitem nem lennének egyebek, mint szubjektív tudatállapotok. Következésképp érzékelésem és foglaim objektív megismerő értéke megismerésem tárgyának feltétlen és független létében való meggyőződésemtől függ.

¹¹⁷ SOLOV'ËV, V., *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 176.

személyes és extatikus is.¹¹⁸ Szolovjov meg van győződve arról, hogy a létbe vetett *hit* az érzéki és a racionális ismeret transzcendentális analízisére támaszkodik, amely analízist előítéletektől mentesen folytatva el kell vezessen a transzcendentálistól a transzcendenshez, a gondolattól a léthez. Az ismeret ilyen értelemben nem pusztán jelenségek szövevényes halmaza és egymásutánja, hanem mindig egy abszolút és univerzális létnek a felismerése, amely nem a szubjektum és objektum találkozásának következménye, hanem annak feltétele. Ezen abszolút létnek úgy az alany, mint a tárgy produktuma és manifesztuma, egymást kölcsönösen feltételező kapcsolatuk mind az igazság, mind a lét *korrelatív, organikus, mindenegy* karakterének ismérvévé válik. Szolovjov szerint azt a tényt, hogy az igazság a maga teljességében csak az összes reláció organikus szintéziseként értelmezhető mind az empiristáknak, mind a racionalistáknak, pozitivistáknak és idealistáknak el kellene ismerniük.¹¹⁹ A mindenegységnek pusztán egy formális aspektusát képezik azok az igazságok (igazság töredékek), amelyeket érzékelés, vagy fogalmak által nyerhetünk. Ezen igazság töredékek viszont merő és felesleges absztrakciók maradnak, ha nem utalnak a reális mindenegységre. Mind az anyagi, mind a szellemvilágban meglévő rend és harmonikus összefüggések feltételezik a reális mindenegység meglétét. Sem az érzékelés sem a gondolat nem nyújt abszolút ismeretet, ha nem posztulálja magát az abszolút létet a szolovjovi pozitív *mindenegységet*, amelyre hivatkozik.¹²⁰ A tényleges igazság tehát nem a fogalomban áll fenn, sem nem az érzékelésben, hanem a létben.

Ily módon az ember az igazság megismeréséhez csak saját benső tapasztalatán keresztül juthat el. Az embernek van egy egészen különleges képessége, (amely meghaladja a tudatosság vagy az érzékelhetőség által szerezhető ismeretek szintjét, és amely csak megközelítőleg adhatók vissza az intuíció, vagy az igazság „ösztönös megérzésének” fogalmaival) amely által felfedezi az autentikus valóságot. Pontosan ebben a tetteben – a valósággal való egyesülésben – ismeri meg saját maga autentikus lényegét és nem pusztán a monitorozó gondolkodás és érzékelés, mint külsődleges tapasztalat által nyújtott önnön maga empirikus oldalát.

Szolovjov gondolatmenetében és érvelésében kulcsfontosságú a külső és belső tapasztalat megkülönböztetésének mozzanata, ezért azt nekünk is kitüntetett figyelemmel

¹¹⁸ SOLOV'EV, V., *Sulla realtà del mondo esterno e sui fondamenti della conoscenza metafisica* in *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 191.

¹¹⁹ Szolovjov eme megállapításához rendkívül hasonló konklúzióra jut Hans Urs von Balthasar is, amikor arról értekezik, hogy az igazság természetszerűleg számtalan önmagában is helyes szólam szimfóniájának metaforájaként értelmezhető (*Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.)

¹²⁰ BOSCO, N., *Vladimir Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, 56.

kell kezelnünk. Szolovjov szerint „*a külső tapasztalatban nem szerzünk közvetlen benyomást a reálisan létezőről, hanem annak érzékeink empirikus sajátosságai és intellektusunk apriori formái által már nagyban meghatározott és behatárolt manifesztációjával vagyunk kénytelenek megelégedni. A reálisan létező az ismeretszerzés nevezett módjai által csak tárgynak, vagy anyagnak tűnik, az intim lényege megismerésének lehetősége nélkül.*”¹²¹ Szemben a külső tapasztalatokkal, (ami az esetek nagy részében érzékiek) a *belső tapasztalat* nem közvetített, nem úgy mutatkozik meg, amely tudatunktól, vagy benső lelki állapotunktól elválasztott, független, hanem pontosan benső állapotunkat jeleníti meg abszolút konkrétságában. Bár a *belső tapasztalat* az ismeretszerzés egy formájának tekinthető, s mint ilyenben szintén megkülönböztethető a megismerő alany és a megismert tárgy, ez a distinkció viszont nem merev szétválasztás, hanem olyan különbségtétel, amely újra feloldódik az öntudat egységében. „*A benső tapasztalat azért tekinthető igaznak és hitelesnek, mert abban nincs külső objektum, külső valóság, mert abban a megismerő és a megismert nem maradnak egymás számára külsődlegesek, elválasztottak, hanem csak megkülönböztetettek egyik a másiktól.*”¹²² Bár néhány kritikusa Szolovjov gondolataiban rokonságot vél felfedezni Descartes híres tételével, vagy Kant transzcendentális filozófiájának vonatkozó állításaival, amelyek Szolovjov szerint nem egyebek, mint a valóság csodálatos gazdagságának absztrakciói, ellentétben a misztikus intuícióval, amelyet minden ember felfedezhet önmaga bensejében.¹²³

A megismerés tárgyába vetett hit nyitottá teszi a megismerő alanyt egy külső impresszióra. A megismerés metafizikai (misztikus) terében – ahol a tárgy és alany még nem vált élesen külön – a tárgy valóságát. Ez a misztikus találkozást (alany és tárgy között), amelyet a hit tesz lehetővé, a benyomást érzékeléssé és ítéletté alakítja. Az ismeret mindig a megismerő és megismert egy összetett interakciója, amely feltételezi mind az alanyt, mind a tárgyat a léttel való termékeny kapcsolatát. A *hit* bizonyossá teszi számunkra a tárgy meglétét, az *értelem intuíciója* megállapítja a tárgy lényegét, a *kreatív képzelőerő* a módot, ahogy a tárgy megjelenik, de csak a három szintézise világíthatja meg a tárgy teljes valóságát. Ezt a szintézist, amennyiben az teljes mértékben megvalósul nevezi Szolovjov *misztikus tudásnak*.

¹²¹ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 73.

¹²² SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 75.

¹²³ SOLOVEJ, V., *La visione dell'uomo della filosofia di Vladimir Solov'ev*, Roma 2009, 81.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Vlagyimir Szolovjov az emberi megismerésről megfogalmazott kritikája meghaladja mind David Hume empirizmusát, mind a Descartes és Kant nevével fémjelzett racionalista megközelítést. Némi ihletet talán Schopenhauer filozófiája jelenthetett számára, akinek hasonlóan fontos az autentikus valóság egysége és konkrétsága, még akkor is, ha a schopenhaueri konklúziót, amely a személy végtelen világát az akaratra redukálja Szolovjov ugyancsak egy absztrakciónak nevezi.¹²⁴ Még akkor is ha némi paradoxonba hajló következetlenséget lehet látszólag Szolovjov szemére vetni, amikor nem alkalmaz megfelelő distinkciót a benső és külső tapasztalat lehatárolására. Szolovjov szerint a benső tapasztalatban benne foglaltatik a külső érzékekből származó információ is, még akkor is, ha közel sem olyan súllyal, mint a pozitivisták azt állították. A külső tapasztalat nem önálló és autonóm, hanem szerves részét képezi annak a végtelen, de konkrét egységnek, amelyet az emberi személynek nevezünk.

2. 4. Teozófia, mint az integráns ismeret diszciplínája

Az emberi gondolkodás történelmének minden valamire való próbálkozása, amely magát méltónak szerette volna tudni a bölcelet elnevezésre elsődleges feladatának tekintette a létezés legsürgetőbb kérdésre – „*Mi végre vagyunk ezen a Földön?*” – hiteles választ adni. A bölcelet, s azon belül az emberi tudás lehetőségét vizsgáló filozófia is egyben mindig metafizikus, a létezésre, mint teljességre, mint legalapvetőbb kontextusra is utal szükségszerűen. Ezt az igazságot, amely sok iskolafilozófusnak a figyelmét elkerüli, a rendszerben gondolkodó elmék számára válik felismerhető evidenciává, de még közöttük is kevés esetben annyira meghatározó, mint Vlagyimir Szolovjovnál.

„Az ember a megismerő tevékenységében természetesen keresi az információk gazdagságát, amelyeket a tapasztalataiból és a külvilágot érintő megfigyelésekből merít, másrészt törekedhet a tudás formális tökéletesítésre, vagy a logika helyességére, és végül célul tűzheti ki az egész teljességet (*vszeceloszt*), avagy az abszolút tartalmat.”¹²⁵ Az emberi tudás azon részét, amely empirikus ismeretekre, materiális igazságokra törekszik Szolovjov pozitív tudománynak nevezi, az általános alapelveket feltáró, formális igazságokat megfogalmazó szegmensét absztrakt filozófiának hívja, az abszolút valóságot

¹²⁴ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 97.

¹²⁵ SOLOV'EV, V., *I principi filosofici del sapere integrale*, in *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 32.

kiindulópontként és célként bíró tartományát pedig teológiaként aposztrofálja. Míg a tudomány leginkább a tények, a filozófia az ideák, addig a teológia maga a legfőbb célként megjelenő abszolút lét iránt érdeklődik.

Ahogy Szolovjov az emberi tevékenység és a művészetek szférájában az alkotás és a legfelsőbb cél között létrejött egységet *szabad teurgiának*, vagy teljes kreativitásnak, a teológiának a filozófiával és a tudományokkal alkotandó áhított egységét *szabad teozófiának*, vagy integráns ismeretnek nevezi.¹²⁶ Az emberi szellem kialakulásának kezdetén, az öntudatra ébredés korszakában filozófia és tudományok még nem voltak az emberi tudás autonóm diszciplínái, s nem is voltak képesek a teológiának megfelelő támaszt nyújtani. Talán nem szükséges hosszan bizonygatni, hogy milyen fontos volt az önálló filozófia létrejötte, amely képes volt önnön ismeretének formáit kidolgozni, hasonlóképp a független tudomány, amely óriási mennyiségű empirikus és történelmi tapasztalatot szolgáltatott az egyre bonyolultabb és hatékonyabb eszközök által, és különösen, amikor saját önelégültségük gyermekbetegségét kinőve, minden kapacitásukat a teológia által egyedül meghatározni képes és legfőbb cél elérésének szolgálatába állították (állítják majd). Természetesen a szolovjovi értelemben vett teológiának le kell mondania arról az igényéről, hogy szabályozza a filozófiai megismerés eszközeit és hogy korlátozza a tudományos vizsgálódás lehetséges anyagát. Csak egy olyan teológia lesz képes arra, hogy a filozófiát és az autonóm tudományokat szintetizálja egy szabad teozófiává, amely önmaga is a szó legteljesebb értelmében szabad, hiszen csak az igazán szabad, aki képes másoknak garantálni az „őt” megillető szabadságot.¹²⁷

2. 5. Az igazság természete

A helyes ismeret¹²⁸ lehetőségét célul tűzve ki Szolovjov arra a következtetésre jut, hogy a helyes ismeret a megismerő alany és a metafizikai lényeg (a benső világ konkrét teljessége és az emberi tudat) egybeesésének pillanatában érhető el. A megismerő alany

¹²⁶ Végül az Egyháznak a politikai és gazdasági közösséggel alkotandó egységét szabad *teokráciának*, avagy integráns társadalomnak fogja nevezni.

¹²⁷ SOLOV'EV, V., *I principi filosofici del sapere integrale*, in *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 52.

¹²⁸ A valódi, vagy hiteles tudás értelmében

lényegét Szolovjov a *lélek* terminussal fejezi ki. Ebből következik, hogy mindaz, ami valóságosan létezik a *mindenegy lélek* karakterisztikáját kell mutassa.¹²⁹

Az igazság meghatározásához nem az empirista belső és külső tapasztalat szembeállítását választja kiindulópontnak, hanem a racionalista distinkciót, amely a teljesség elgondolt formáját és annak tartalmát különbözteti meg. Az igazság nem más, mint a teljességnek a konkrét tartalma, más szóval az abszolútum. Az igazság az, ami van (létezik, ti, a *létező*¹³⁰) A létezés az igazság első predikátuma. Ha viszont a pusztán létezésén túl a lényegéről is akarunk valamit állítani, akkor azt kell mondanunk, hogy az igazság *minden* és egyben *egy* is. Az igazság másik két predikátuma kifejezi, hogy minden egyes dologhoz kapcsolódik, ugyanakkor mégsem az egymástól való elválasztottságukban, hiszen az igazság csak az egységben rejlik. Ezen két predikátumtól, ti. hogy az igazság egy és minden nyeri el az igazság feltételezett szubjektuma a saját objektív tartalmát.¹³¹ Szolovjov megállapításának nagyszerűsége abban a felismerésében rejlik, hogy az igazságban minden összefügg mindennel: megismerés, metafizika, teológia esztétika. Ezt a minden összefüggését mindennel talán ahhoz lehetne hasonlítani, mintha egy gömb felszínén egy bizonyos pontból elindulva, és attól következetesen egy irányban távolodva egy idő után a másik oldalról a kiindulási pontot közelítem, sőt oda visszerhetek.

Különösen korai műveiben az abszolútumot, mint az igazság teljességét a személy végtelen benső tartalmában, a valóság metafizikai összefüggéseit megsejtő benső, vagy misztikus tapasztalatban tartja lehetségesnek. A későbbiekben viszont a létező, az egy és minden fogalmaival érzi autentikusabban kifejezhetőnek az igazság lényegét.¹³² Mindezzel viszont maga is egy bizonyos fokig következtelenné válik, amennyiben a nyugati gondolkodás tökéletlenségeinek kritikája után önmaga Szolovjov is elköveti azt a Nyugatnak felrótt hibát, hogy az absztrakciók által próbálja meg leírni a végtelen és konkrét valóságot. Mindez még akkor is igaz, ha mindig külön hangsúlyozza a valóban létező teljességét és konkrétságát.

¹²⁹ Szemantikailag mindenképpen, de lényegileg nem feltétlenül meggyőző Szolovjov fogalmi következtetése. A lélek fogalmat terminus technicusként használva az olyannyira lesz egy a benső tapasztalatból levezetett absztrakció, mint Descartes *szubsztanciája*, vagy Schopenhauer *akarata*. A későbbiekben ezt maga Szolovjov is belátja és az abszolútumot nem azonosítja jókora körültekintés nélkül a mindenegy lélekkel.

¹³⁰ A létező fogalmát nem a szenttamási vagy a heideggeri értelemben (das Seiende), mint a létnek egy konkrét lehatárolt szelete, amelyet a lét (das Sein) hív életre...

¹³¹ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 123.

¹³² DIETRICH, W., *Wladimir Solowjew oder Intuition der All-Einheit*, in Russische Religionsdenker, Kaiser Taschenbücher, Gütersloh 1994, 69.

Szolovjov helyesen fogalmazza meg, hogy az igazsághoz, mint egy konkrét és integráns alapelvhez nem juthatunk el az emberi tudat pusztán egyik képességének (érzék, akarat, értelem) segítségével, hanem csak mindezen képességek szintézise által. Ez a szintézis, az igazság kontemplációja a megismerő és a megismert azonosságának pillanatában valósul meg. A modern ember a megismerésről alkotott saját ideálját ahhoz lehetne hasonlítani, amikor valaki egy ismeretlen labirintust minden segítség vagy tanács nélkül egyedül szeretne felfedezni, annak rejtélyét megoldani. Szolovjov ezzel szemben szívesen veszi igénybe a labirintus építőjének útmutatásait. Az igazság megismerése tehát csak a személy benső, misztikus tapasztalatában lehetséges, nem a személy kontingens megnyilvánulásaiban, hanem annak teljességében, az életnek a racionalitást meghaladó gazdagságában.¹³³

Szolovjov gondolatmenete gyökeresen szakít a nyugati gondolkodásmóddal, amely az abszolútum minőségei közé kizárólag absztrakciókat, elvontan megfogalmazott kvalitásokat helyezett. Szolovjov eme kísérlete több szempontból is hasonlítható Dosztojevszkij revíziójához, amely által újra értelmezi a személyi méltóság fogalmát. Dosztojevszkij számára pont az empirikus személy minden meghatározottságával időbeliségének dinamikus karakterével egyetemben a lét alapja, a valóban létező, az egyetlen kapocs amely által megérthetővé válik az igazság teljessége.¹³⁴ Az emberi személy kontingenciája (a világtól és környezetétől való függése) nem más, mint egy megtévesztő illúzió, ami eltakarja a személy és világ igazi kapcsolatát.

¹³³ KONDRINEWITSCH, J., *Die Lehre von der integralen Einheit bei Vladimir S. Solov'ev*, Dissertatio, Wien 1964, 117.

¹³⁴ Mindenben kétkedhetek, de a saját létemben (és nem a gondolkodásomban, annak helyességében) nem. *Sum ergo possum cogitare*. Létezem, és ezért vagyok képes gondolkodni.

3. SZOLOVJOV ANTROPOLÓGIÁJA

3. 1. Az emberi személy, mint konkrét mindenegység

Ahogy láthattuk korábban Szolovjov számára az igazság maga az abszolútummal esik egybe, amely szükségszerűen *létező, egy és minden* (mindent magában foglaló).¹³⁵ A világ, az ember és az abszolútum meghatározásában alapvető szerepet játszik Szolovjov számára a lét és a létező distinkciója. Ebben egyértelműnek tűnik Schelling hatása, még akkor is, ha a későbbiekben Szolovjov használatában igen komoly jelentésmódosulásokon megy majd keresztül az említett fogalompár. Bár használja a létező és lét terminusokat azokra nem képes úgy tekinteni, mint már önmagukban is eléggé elvont dolgok további absztrakcióira.

Szolovjov számára elfogadhatatlan az a személy fogalom, amely a személyt a világgal való szembeállításában határozza meg. Csak az absztrakt gondolkodás képes egy ilyen silány és primitív leegyszerűsítésre, amely a személyt valaminek a tagadásaként, ergo negatív módon képes definiálni. A személy sokkal inkább foglalja magában a világ végtelen teljességét, a mindenegységet egyedül konkrét formában felismerő és megvalósítani képes lényként. A személy létezésére nem lehet a konkrét, véges létezők létének analógiájaként tekinteni. A személy ugyanis mindenegység, amelyet sem az értelem, sem a külső tapasztalat (tudományos módszer) nem képes kimeríteni. A személyben a véges, konkrét létezők meghatározott létként megjelennek, így a személyre, mint a lét egy sajátos „helyére” kell tekintenünk, egy olyan helyre, amely a konkrét dolgokat meghatározza, azokat a mindenegységben szintetizálja, amely ezáltal az a dinamikus erőforrás, amelyből a világban és a létben található valamennyi erő származik.¹³⁶

A létező és a lét distinkciója Szolovjovnál arra szolgál, hogy különbséget tegyen a személy végtelensége (amelyet csak intuitív módon lehet megtapasztalni) és a lét egyedi időben és térben korlátolt véges formái között, amelyek az emberi ráció által is vizsgálhatók és megérthetők. Szolovjov terminológiája így már-már botrányos a modern filozófiai gondolkodás számára, hiszen pontosan ellenkező előjellel használja a lét és létező fogalmakat, mint az egzisztenciálfilozófiai dogmatika. Nem túl teológikusan Szolovjov a személy önmagában megtapasztalt végtelenségét (talán helyesebben a

¹³⁵ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 106.

¹³⁶ A mikrokozmosz és makrokozmosz ókori gondolata hasonlítható, amelyet oly sokan félreértettek és magyaráztak...

végtelenre való nyitottságát) tekinti a helyes antropológia és kozmológiai szemlélet kiindulópontjának is. Saját magában fedezi fel a konkrét mindenegységet, és csak egy értelmi általánosítás eredményeképp jut el az abszolútumhoz, amelyet általános és elvont mindenegységnek nevez. Bár az elvont, vagy absztrakt mindenegység is magába foglal mindeneket, a konkrét mindenegység életteli karakterét viszont elveszíti.¹³⁷

Szlovjov tehát megkülönbözteti a konkrét mindenegységet, amely a teljes személyi intuíciójában érhető tetten, az absztrakt mindenegségtől, amelyet az abszolútumra vonatkoztat. A konkrét mindenegység nem más, mint az abban (ti, mindenegységben) meglévő összes pillanatnyi elem egysége, mégpedig oly módon, hogy abban megőrzi minden elem saját konkrét tartalmát, és a többi elemmel való kapcsolódását is. A konkrét mindenegység megvalósulásának formája maga az idő. A személy, mint konkrét mindenegység az idővel azonos hiszen az idő a konkrét mindenegység egzisztenciájának formája, ugyanakkor az időn kívüli is, hiszen elsősorban mindenegy, ami azt is jelenti, hogy integritása megelőzi a konkrétságát. Szlovjov mindenegysége az egység megvalósulásának pusztán absztrakt formája, mert logikai szükség van erre az absztrakcióra, mert a személynek az önmagáról akár a benső tapasztalat által szerzett ismeretei is még sokszor túl konkrétak és időben meghatározottak, ahhoz, hogy a mindenegység egységesítő elveként tekinthessünk rá.

Az ember közvetlenül ismeri meg a létezőt. Hiszen a létező nem külső tárgyként viszonyul a dolgokhoz, hanem mindennek a szubsztanciája (lényegeként), ilyen értelemben nem csak a világ különféle jelenségeiben, hanem bennünk is megjelenik, mint saját benső fundamentumunk. Saját lelkünk mélyén közvetlenül találkozhatunk a létezővel, nem mint a létnek csupán egy töredékével, egy kicsiny részletének kontingens kifejeződésével, hanem minden konkrét, anyagi determinációtól elszakadva, szabadon. Szlovjov szerint a létező, mint abszolútum nem csak mindenféle definíciótól, hanem mindentől, ami konkrét is szabad.

Ha az abszolútum csak önmaga, azaz pozitív semmi (közelebbről meg nem határozott lenne), akkor nem lenne többé abszolút, hiszen az időben meghatározott dolgok korlátoznák, bizonyos értelemben szembenállásukban lehatárolnák. Másrészt, ha a véges meghatározott létezők csupán az abszolútumnak (a létezés lehetősége) tagadásai lennének,

¹³⁷ Több kritikus is felrója ezt Szlovjov bűnének. Hangsúlyozzuk, hogy ez munkássága elején, filozófiai korszakára jellemző, amikor talán mindennél fontosabb számára a nyugati absztrakt gondolkodás tagadása, kritikája. Az ilyen módon megnevezett abszolútum, inkább csak egy filozófiai segédfogalom, semmiképp nem felel meg az Istenemberségben hosszasan elemzett, legtökéletesebb, legkonkrétabb, leginkább életteli telisítenséggel...

akkor nem lennének mások, mint a létezésre képtelen, üresen csengő (*flatus vocis*) tartalmatlan lidércek. Szolovjov végkövetkeztetése: létező és lét, abszolút és véges kölcsönösen feltételezik egymást. „*A véges az abszolút ellenpólusa ugyanakkor megnyilvánulása is, az abszolútum a véges dolgok ellentétje, ugyanakkor gyökere is.*”¹³⁸

Csak az absztrakció által van lehetőség arra, hogy a személyben, mint konkrét mindenegységben megkülönböztessünk negatív oldalt (amely jelenti a személyben mindazt, ami az időbeliség fölött áll) és a pozitív oldalt, amelyre jellemző mindaz, ami az időnek pillanatonként egymásután következéséhez köthető. Az egységnek az ilyen részekre bontása viszont azzal fenyeget, hogy nem lehet többé az eredeti eleven konkrétságát helyreállítani, amelyet a közvetlen intuícióból merítettünk.

Szolovjov maga is elismeri, hogy az abszolútumfogalom, amelyet elsősorban az absztrakt gondolkodásnak tulajdonít lényegileg negatív, amit nevezhetnénk apofatikusnak is: nem annyira a benső lényegét tárja fel, azt, ami jellemző az abszolútumra, hanem azt, ami nem.¹³⁹ Nem arra ad választ, hogy pozitíve mi az abszolútum, csak azt tudja megállapítani, hogy mi az, ami nem egyezik meg vele. Az abszolútum pozitív tartalma, központi ideája pedig, ahogy már láthattuk az intuícióban, a misztikus megismerésben adatik. Némi ellentmondást vélhetünk felfedezni Szolovjov ezen ünnepélyes állítása és a tény között, hogy ennek ellenére ő maga sem pusztán kontemplatív ismeretszerzéssel foglalkozik, hanem annak az elméletével, és azokról nem áttall filozófiai traktátusokat írni, amelyek szükségszerűen rendelkeznek absztrakt karakterrel.¹⁴⁰

Kétségbevonhatatlan érdeme Szolovjovnak viszont, hogy felhívja a figyelmet, a végtelen isteni tökéletességet, mint minőséget, vagy szubsztanciát kifejezni akaró latin terminus, az abszolút-abszolútum fogyatékoságaira és az ebből fakadó „évezredes” elhallásokra, téves következtetésekre, ami nagyon sok reflektálatlanul gondolkodó elmét vezetett terminológiai, „ideológiai” zsákutcába. Ennek a pusztán negatív szemléletnek, amely a tér-idő kontínuumtól való függésben, az anyagiság által történő meghatározottságban csak korlátot lát, olyan messzemenő következményei lesznek, hogy az ilyen emlékün nevelkedett felfogás a testiségre, a véges lét minden formájára

¹³⁸ SOLOV'EV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989, 113.

¹³⁹ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 148.

¹⁴⁰ Ahogy már korábban is láttuk kiválóan érzékeli Szolovjov az elvont gondolkodás korlátait – *Hauspex, hauspicem videt et ridet* – idézhetnénk akár a latin mondást is, ugyanakkor a filozófiai gondolkodás, soha nem lesz képes Münchausenként saját hajánál fogva önmagát kihúzni ebből a mocsárból. A filozófiának ehhez önmagát kellene feladnia, költőivé, szimbolikussá és mitikussá válni, akkor viszont az egzaktitás és az egyértelműség, fogalmi szabatoságot kellene föláldoznia.

ontológiailag csak tökéletlenként, hovatovább morálisan bűnösként képes tekinteni. A mindenegység fogalmának szolovjovi bevezetése az említett félreértést kiküszöböli, és rendkívüli inspiráló erővel buzdít a helyes szemlélet kialakítására, amely szerint a testiség önmagában nem egy szublimálandó rossz. A végtelen *ad absurdum* nem lenne önmagával azonos (végtelen, teljesség), ha nem foglalná magában, nem tudná a végeset integrálni.

Szolovjov jöllehet még korábbi műveiben,¹⁴¹ de a későbbi gondolatokat némiképp megelőlegezve, az abszolútumot pozitív oldalról *materia primának* nevezi, mivel az a létezés lehetősége, a konkrét, egyedi véges létformák eredője. Az abszolútum, mint *materia prima* periférikus, ezzel szemben a személy önmagát az egész objektív világ középpontjaként határozza meg. Az abszolútumon belüli két pólus emlékeztethet bennünket a személyben meglévő kettősségre is. A személy egyrészt sokszínűségben tündöklök, állandó (irracionális) változékonyságnak van kitéve, másrészt ennek a változékonyságnak az állandó alanya is, az abszolútum centruma, amely mindent mindennel egyesít, meghatározza az egységet, a kaotikus időt történelemmé változtatja. A személy, mint mindenegység változtatja a *káoszt* értelmetlen, reflektálatlan „pangásból” értelemmel bíró, összefüggéseket rejtő, ok-okozati inerciarendszerré összeálló történelemmé, azaz *kronosszá*. Az emberi személy képes egyedül ebben a világban, hogy ne csak az idő múlásának passzív szemléletére kárhoztatva elszenvedje a dolgokat, hanem, hogy cselekvésével a történéseket irányítsa, alakítsa, értelemmel töltsen meg. Számára nem csak múlik, hanem telik, teljesedik is az idő, a puszta létezés életté nemesedhet – ahogy ez az észrevétel számos költőt megihletett.¹⁴²

Szolovjov tiltakozik a gnosztikus beidegződés ellen, amely az emberi személyt, az abszolútum centrumát felosztja egy változó, mulandó tökéletlen anyagi részre, amely az abszolútummal szemben áll, és egy örök, romolhatatlan tökéletes részre, ami mint idea azonos vele. A *mindenegy létezővel* (az isteni *hen kai pan*) ellentétben a személy *létesülő mindenegység*.

¹⁴¹ *Az integráns ismeret filozófiai princípiumaiban és az Elvont elvek kritikájában*. Joggal illethetjük kritikával Szolovjovot a fogalomválasztásért, hisz az a bölcsélet történetben annyira egyértelműen lefoglalt, ami minden az arisztotelészi eszmével fennálló bizonyos logikai hasonlóság ellenére inkább nehezíti, mint segíti azon olvasó értelmezését, aki az első magyarázó részt nem olvasva a későbbiekben, csak mint már definiáltra való hivatkozáskor igen csak bizonytalan, kifejezetten konfúz képzetekkel rendelkezhet a Szolovjov által elmondottakról.

¹⁴² Az elmondottakból logikailag következik a Krisztusra, mint a tökéletes és teljes Személyre való utalás, aki a *kronoszt*, az emberi történelmet képes egy teljes egészévé *kairosszá*, üdvtörténévé alakítani.

3. 2. Az ember, a folyton létesülő abszolútum

A világ jelenségeinek sokféleségén felül a létezők egységének a megtapasztalása, eme megtapasztalt korreláció magyarázata, mint olyan kihívás, amely mivel az embert ontológiailag érinti, szellemét állandóan foglalkoztatja, valószínűleg egyidős magával az emberi gondolkodással. Szolovjov szerint a *nem-egység* a különbözőség megtapasztalásán túl feltételezi az egységet. Addig, amíg az egységbe a rész is beletartozik és együtt a többi résszel egységbe olvadva alkotja a *mindent*, az egységen kívül *nem-mindenné*, azaz töredékké válik. „*Mivel a logika legelemibb törvénye szerint is lehetetlen, hogy valami egyszerre önmaga, és önmaga ellentéte is legyen ezért az első abszolútum csak teljes egységként képzelhető el. Az első, a létező abszolútum mellett szükségszerűen lennie kell tehát egy második, avagy létesülő abszolútumnak is. Ha az első öröktől mindeney, akkor a második folyamatosan azzá válik, fokozatosan egyesül a létező mindenegységgel.*”¹⁴³

Nem minden tendenciózusságot nélkülözve, a mindenegység két pólusra bontása után, Szolovjov szinte csak a másodikra koncentrál, a létesülőre. A létező mindenegység (az isteni abszolútum) szinte csak metafizikai háttérrel biztosít, logikai mankóként asszisztál a konkrét mindenegység létesüléséhez.

A létesülő mindenegység – amely maga az ember – is tartalmazza a mindenséget, noha csak lehetőségileg (potenciálisan). A sokféle egyediség nem Istenben, hanem csak az evilági létben állhat fenn. Ez a lét egyszerre abszolút és relatív, benne megfér egymás mellett a sokféleség és egység, a részlegesség és a teljesség. Ez a lét két elemből tevődik össze: egyrészt az isteni ideából, amely az öntudatban, mint a mindenegység formájában nyilatkozik meg, és az anyagi részaspektusból, amely a sokféleség forrása. Ez az a kettősség, amelyet bár különböző fogalmakkal minden vallás és a kifejezett materialista ateista filozófiai nézetek kivételével, minden valamire való gondolkodói iskola állít az emberrel kapcsolatban. Minden igazi ember több, mint az őt alkotó elemi részecskék összessége, sőt morálisan is sokkal több, mint tetteinek összessége, vagy esztétikailag is mérhetetlenül felülmúlja érzéseinek összességét. Az ember egyben alanya is és tetteinek végső alapja, Szolovjov szavaival létező, aki nem csak érzés, hanem maga az érző, nem csak gondolat, hanem maga, aki gondolkodik, és nem csak lét, hanem maga a létező, aki van. Az emberi személyben jelen van az isteni idea is, amely minden tettét vizsgálja és

¹⁴³ Szolovjov több kritikusa (Evlampiev, Trubeckoj) joggal vet Szolovjov szemére egy bizonyos következetlenséget, amennyiben egyszer erős kritikával illeti az abszolútum fogalmát, máskor maga is használja a saját maga által proponált mindenegység szinonímjaként. Sokak számára paradoxnak tűnik a két abszolútumról való diskurzus is.

értékeli, ugyanakkor a természet empirikus állapotaiban is szubzisztál. Végső célját pedig azáltal valósíthatja meg, hogy a külső sokféleséget benső egységgé integrálja.¹⁴⁴

A világban érzékelhető sokféleség princípiuma tehát nem az univerzális, hanem a konkrét mindenegység. Szolovjov számára a konkrét személy csak egy absztrakció, amely az egységes emberség atomizált részecskéje, ellentétben az egységes emberség a világ lelke avagy a Szofia. A második mindenegység csak az emberben, mint a világ lelkében nyeri el benső valóját, találja és érti meg önmagát. Az emberben éri el a természet az ideális valóságot, még akkor is, ha ez csak fokozatosan, mintegy fejlődés következtében valósul meg. Az emberi tudatban a mindenegység valós formát ölt, mert az emberi tudat képes minden létezőt önmagába foglalni.

Teljesen logikus Szolovjov következtetése, amennyiben azt állapítja meg, hogy valamit, ami a teljesség, vagy mindenegység karakterével bír, feltétlennek, határtalannak és öröknek is kell tartani. Ez a megállapítás az isteni egységben minden létezőre igaz lesz, az emberre viszont az isteni mindenegységen kívül is helytálló, hisz az emberre jellemző egy minden változást, kontingenciát, gondolatot, érzést felülmúló alanyiség. Ennek az alanyiságnak egyik bizonyítéka és hordozója az öntudat, vagy az önazonosság tudata.¹⁴⁵

Az emberben, mint a világ lelkében meg kell különböztetnünk három jellegzetességet. 1) Az ember feltétlen létező, és mint ilyen minden cselekedetének szuverén alanya. 2) Az ember normális állapota a mindennel való egységben állítja magát, és abnormális, amikor a saját kizárólagosságát, mint mindentől való különbözőséget hangsúlyozza. 3) Akár az isteni egységben, akár Isten ellen minden tettének alanya, döntésének ura, s ilyen értelemben feltétlen szabadság jellemzi.

Az ember létező, tehát nem pusztán létezik (van), hanem mindig valakiként létezik. Nem csupán egy olyan szubjektum, amely minden tettének és állapotának maradandó alapja és birtokosa, hanem minden más alanytól különböző alany is. Ez a valami, akiként létezik az egyes ember ideája, amely minden más ideához bensőleg kötődik normális állapotában, és amely minden mással való kapcsolatában, azok által kiegészítve és gazdagítva válik mindenegységgé. Mindenesetre meg van a lehetősége arra is, hogy minden mástól elhatárolódjon, mint egyedi idea, ezáltal minden más számára

¹⁴⁴ SOLOV'EV, V., *La critica dei principi astratti in Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 208. kk.

¹⁴⁵ Ahogy azt már említettük napjainkban a heideggeri létfilozófia elterjedése óta csak nagyon nagy elszántsággal és jóhiszeműséggel hámozható ki Szolovjov mondanivalójának az igazságtartama. Alapvető különbség Heideggerhez képest, hogy Szolovjov a létet, mint elvont lényeket tekint, önmagában inkább absztrakciónak. Arisztotelész felfogásához hasonlóan az ideát függetlenül a konkrét létezőtől nem tartja értelmesebbnek, csak abban megtestesülve.

áthatolhatatlanná váljon, saját önelégültségében minden más számára korlátolt és határvonalat jelentsen.¹⁴⁶

Szolovjov gondolatmenetéből kitűnik, hogy az érzékelhető világ egységének alapja, egységesítő elve az ember, felvetődik tehát a kérdés, hogy van-e egyáltalán valami szerepe az istenségnek. Szolovjov válasza a következő érvelésben foglalható össze: *„Ha nem lenne részleges, nem létezne a minden. Ha nem lenne a minden, az egység sem lenne valóságos. Amennyiben a részleges, a nem-minden, csak a mindenné válás folyamatában létezhet, következésképp ez a létezés két egymáshoz elválaszthatatlanul kötődő abszolútumhoz tartozik, a létező mindenegységhez (Isten) és a létesülő mindenegységhez (az ember), ezért a teljes igazságot csak az istenemberség fogalmával lehet kifejezni.”*¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ahogy láttuk már Szolovjov erkölcsiségről szóló nézeteinek tárgyalása folyamán Szolovjov számára az erkölcs mindig metafizikai jelentőséggel is bír, most nyilvánvalóvá válik, hogy a metafizikai elveknek ugyanúgy morális vonatkozásaik vannak. Ennek értelmében nevezhető az emberi személynek az önmagába forduló viselkedése, metafizikai önzésnek, s mint ilyen akár bűnnek is.

¹⁴⁷ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 156.

4. AZ ISTENEMBERSÉG LÉTELMÉLETI KONTEXTUSA

4. 1. Ontológiai fogalmak sajátos jelentősége Szolovjovnál

A kezdeti értetlenség és neheztelés után az ember lassan megszokja, hogy Szolovjovnál semmi nem az, aminek látszik, helyesebben kifejezve, semmi nem az, mint aminek csupán látszik. Akár a világ jelenségeit, a logikai törvényeket az emberi kifejezőképesség fogalmait is kritikusan szemléli. Megpróbál a felszíntől mélyebbre tekinteni és az ott meghúzódó összefüggéseket is észrevenni, a lényegi kapcsolatokat felismerni és nevesíteni. Ebben a törekvésében nem ismer el abszolút tekintélyt, megkérdőjelezhetetlen igazságot, különösképpen, ami az emberi tudomány és gondolkodás eredményeit illeti. Szolovjov számára nem jelent problémát, hogy elismert gondolkodók elméleteit akár csak részben, adott esetben a teljes összefüggésből kiragadjon, esetleg némileg módosítva építse be azokat saját gondolati struktúrájába. Hasonlóképpen nem engedi, hogy egy nagyon merev terminológia gúzsba kösse. Így fordulhat elő, hogy fogalmakat, kifejezéseket a megszokott jelentésüktől eltérő módon használ, hogy más környezetben ismert ideák új kontextusban fordulnak elő írásaiban.

Hiba lenne viszont a szolovjovi életműre, mint egy minden szempontból koherens, összes részletében konzekvens, töretlen ívű, ellentmondásokat nem tartalmazó tökéletesítésre nem szoruló lineárisan kifejtett rendszerre tekinteni. Ezekben az egymásnak, vagy a klasszikus bölcséleti értékeknek ellentmondó részletekben a higgadt, nem személyeskedő kritika által is megállapítható konfúzió okait az ifjú lelkesedésben, a szenvedélyes természetében kell látni, ahogy az életrajzából egyértelművé válik. Alkotó munkásságának lázas sietsége, amely idősebb korára sem sokat csökkent, abból eredhet, hogy váteszként tisztában volt önpusztító életmódja miatt egyre gyorsabb tempóban lepergő életével, amely idő alatt prófétai öntudata mégis a lehető legtöbbet akart teljesíteni szent küldetesként megélt bölcselői hivatásából.

Legszembetűnőbben jelentkezik ez az ontológiai alapkérdések feltevésénél és azok megválaszolásánál. Amint már utaltunk rá korábban Szolovjov alapvetően szembeszáll a *lét* és *létezők* viszonyát meghatározni oly módon kívánó nézetekkel, amelyek az elvont és lényegénél, végtelenségénél fogva körülírhatatlan lét oly túlzó szupremáciáját hirdetik mind fogalmi, mind lényegi szinten, amely hovatovább megkérdőjelezi a létező relevanciáját. Szolovjov ebben egyértelműen egy olyan szélsőséges dualista szemlélet következményét látja, amely minden anyagiban, konkrétan, meghatározottságban

valamiféle korlátot, értékvesztéssel együtt járó redukciót lát, mint ilyet tökéletlennek tart. Extrém változataiban ez a tökéletlenség negatív morális előjelet is kap, a rossz eredőjévé is válik, ami Szolovjov számára természetesen elfogadhatatlan. Bár kétségtelen igazságai is vannak Szolovjov megállapításainak – különösen a kritikai részeinek – a lét és létező relációjában az utóbbira helyezvén a hangsúlyt Szolovjov is könnyen vádolható egyfajta ontológiai nominalizmussal, empirizmussal, amely szerint a lét nem lenne sokkal több, mint a ténylegesen létezők, s ezért igaz dolgok mindegyikében megtalálható legkisebb faktor, legegyszerűbb közös „jellemző”, nem biztos, hogy sokkal több, mint egy puszta absztrakció.¹⁴⁸

Minthogy a legalapvetőbb metafizikai kérdést filozófiai értekezésében veti fel, ezért metodológiailag következetes abban, hogy nem fogad el arra teológiai választ ti. Istent, mint minden ontológiát, gondolkodást, fogalmi korlátot felülmúló faktumot, akiben egybe esik a lét teljessége és a lét megjelenésének összes pozitív, konkrét megvalósulása. Egyértelmű, hogy itt is joggal lehet használni Szolovjov zseniális terminusát a „mindenegységet”. A diszciplináris korlátokhoz való ragaszkodás viszont szükségszerűen logikai következetlenséggé válik, amennyiben a lét és létező viszonyának magyarázatában Szolovjov is megelégszik a létnek a nem megfelelő definiálásával, ami ily módon nem mássá, mint a sokat kárhoztatott absztrakt elvvé silányul. Egy szinte kikerülhetetlen paradoxon, amikor kénytelen olyan valamit kritizálni, amit teljesen maga sem képes elkerülni. Kicsit ahhoz lehetne hasonlítani, mint, amikor valaki szenvedélyesen próbál meggyőzni minden ellenvéleményen lévőt, hogy a vitatkozásnak márpedig általában semmi értelme nincs. Egyszerűbben megfogalmazva: általában vitatja a vita értelmét. Mindazonáltal az őszintesége, a jóhiszeműsége és bölcselői becsületessége nem kérdőjelezhető meg. Soha nem öncélú a kritikában, nem cinizmus, vagy gyilkos irónia motiválja, sokkal inkább a mind teljesebb igazságra való folyamatos törekvés.

Érdekes megfigyelni, hogy antropológiai és kozmológiai szempontból mennyire ellenkező végkövetkeztetésre jut Szolovjov. Úgy az egyén, mint az egyes tárgyak

¹⁴⁸ Vallásfilozófiai kontextusban is felmerül logikai szempontból ugyanez a probléma, amelyet nem sokkal később sokkal szerencsésebben válaszol meg Szolovjov: „Mindabból, amit elmondtunk világosan következik, hogy a vallás fejlődésének legfelsőbb foka, az isteni kinyilatkoztatás legfőbb formája szükségszerűen a) mentes kell legyen minden kizárólagosságtól és egyoldalúságtól, és b) a legnagyobb univerzalizmuson kell alapulnia, a birtokolnia kell a tartalom legteljesebb gazdagságát a legnagyobb teljességet és egységet (konkrét) kell létrehozzon... Evidens, hogy a vallás szempontjából a cél nem egy minimum, hanem a pozitív tartalom maximuma. Egy vallásos forma annál magasabb rendű, minél gazdagabb, minél elevenebb, minél konkrétabb. A tökéletes vallás nem az, ami benne foglaltatik minden vallásban egyformán (a vallások változatlan alapja), hanem az, amely magában foglalja és birtokolja valamennyit (a teljes vallási szintézis).” SOLOV’EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 89 kk.

individualitásukban a többi dolgoktól való különállásukban elveszítik eredeti értéküknek, igazságtartalmuknak jelentős részét. Kiragadva ezeket a primordiális harmóniából, amely a többi emberi személyhez és a világ egészéhez fűzi őket, lényegileg definiálhatatlanná teszi őket. (Csak a természettudomány kategóriái által lehet a lényegét messze ki nem merítő, másodlagos relevanciájú, mennyiségi megállapításokat tenni róluk.) Teljesen semmitmondó Szolovjov szerint az egyedi létezők és dolgok autonómiájáról beszélni, hiszen akár a konkrét történelmi személy is elveszíti értelmezhetőségét, ha negligáljuk az emberi és közösségi kapcsolatok szövevényes hálóját, amelyből felnövekedett, ha figyelmen kívül hagyjuk a környezete által reá tett óriási hatásokat.¹⁴⁹

Másrészt az egyénnek, vagy az egyedi dolgoknak a pusztán kísérleti méréseken és empirikus módon történő meghatározása is tulajdonképpen hasonlóan felesleges erőfeszítés, hiszen még maga az anyag (annak alapja, reális egységet képező elemi része) sem határozható meg megnyugtató módon. *„Így nem csupán az emberi egyén, mint organikus személy, hanem az elemi részecskék, amelyekből felépül, sem képeznek egy valós egységet. Ezt az egységet végső soron lehetetlen megtalálni a külső valóságban.”*¹⁵⁰ Hasonlóképp hiábavaló próbálkozás Szolovjov szerint, ha az emberi személy egységét a benső világában, a pszichikai létében próbáljuk megtalálni. Az ember pszichéjében egymást követő lelki állapotokat, gondolatok sorozatát fedezhetjük fel, amelyeket bizonyos szempontból összeköt az öntudat, de a gondolkodó-érző létező Én-tudata sem más, mint a psziché egy ismert jellegzetessége, amely ráadásul nem valami stabil és változatlan, hanem egy fejlődés eredményeképp jön létre. Az ember mibenlétének akár empirikus, akár pszichológiai úton történő elemzése és feltérképezése annyira reménytelen vállalkozás, mint az eleai Zénón apóriájában annak az esélye, hogy Akhillész utolérje a teknőst. Bár a gyorslábú harcos végtelenül megközelítheti a nem éppen fürgeségéről közismert páncélos hüllőt, minden heroikus erőfeszítése ellenére sem lesz képes viszont utolérni azt. Az Én,

¹⁴⁹ Eme gondolataival Szolovjov talán akaratlanul olyan igazságot is megfogalmaz, amely korunk szociológiája számára lesz alapvető igazság. (Néha már olyan pozitívista, materialista szélsőségek is megjelennek, amelyek az emberi személyt nem is tartják egyébnek, mint az ilyen kapcsolatok és hatások indikátorának, az azokra adott feltétlen és szükségszerű válasznak.)

¹⁵⁰ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 154 kk. Külső világon ebben az esetben a mérhető paraméterekkel rendelkező dolgok világára utal. Szükséges megjegyeznünk, hogy a mikrobiológia és a biokémia XX. századi fejlődésének bebizonyította Szolovjov néhány állításának felszínességét, amelyekben az organikus létezők, adott esetben az emberi test állandó, stabil és változatlan alap, fizikai identitást képező szubsztátum nélküli folytonos módosulásairól ír. Nem csak az egyes sejtekben meglévő (filozófiai értelemben is) változatlan alapot sikerült meghatározni a DNS-ekben, hanem olyan anyagi minőséget, amely elfogadható módon garantálja az egy élő szervezet reális és tényleges egységét. Mindezen új ismeretek viszont nem érintik érdemben az ideális emberségről kifejtett nézeteinek helyességét.

mint az öntudat tiszta aktusa csupán „*egy ragyogó pont a pszichés állapotok zavaros hömpölygésében.*”¹⁵¹

Az emberség lényegét akarván megragadni, az embernek az egész világfolyamatban betöltött rendkívüli szerepét, egyetlen szóval kifejezhetetlen méltóságát akarván megfelelő módon értékelni, az egyedi személyt egy pusztán absztrakciónak kell tartanunk Szolovjov szerint, amely nem sokkal több, mint egy illúzió, nem sokkal közöl több tartalmat, mint a bölcsellettörténet sokat kritizált elvont elvei. Az individuum oly csekély részletét képes az emberségnek kifejezni, oly mértékben szűkíti le az emberség tartalmát, hogy abból visszakövetkeztetni az eredeti lényegre csak a tévedés és a pontatlanság igen tetemes valószínűségének a számításba vétele mellett lehetséges. Ez a tény a gondolkodást oly kevésbé nyugtatja meg, mint a matematikus elmét annak a tudata, hogy találgatással, vagy véletlenül is el lehet jutni egy probléma helyes megoldásához. Mindez nem jelenti azt, amit néhány kritikusa (Evlampiev, Trubeckoj) szemére vet, hogy a személyt következtetlenül és indokolatlanul feláldozza a kollektívum oltárán, hiszen Szolovjov nem pusztán a reális egységet szerinte nem képező egyének számtani összegét tartja majd reálisnak, hanem valami sokkal tökéletesebbet, változatlanabbat: az ideális emberséget.

Azon látszólagos ellentmondást, amely Szolovjov metafizikájának tendenciája és antropológiájának hangsúlyai között megfigyelhető az istenemberségről írt előadásaiban, különösen a helyesen kifejtett Sophia-tan lesz majd képes feloldani.

4. 2. A Sophia lételméleti szerepe

Az emberi gondolkodást a kezdetek kezdetétől fogva folyamatosan lázban tartja az őt körül vevő világ és saját önnön maga eredetének problematikája, amelyeken keresztül már a legprimitívebb kultúrfokon álló, gondolkodni képes ember is eljut Isten létének a kérdésfeltevéséhez.¹⁵² Szolovjov az integráns ismeret prófétájaként nem hajlandó elfogadni az emberi értelmet foglalkoztató legfőbb kérdésekre adható válaszoknak a dualisztikus módon két kategóriára – teológiai és filozófiára – történő mesterséges felosztását. S bár vallásos gondolkodóként (néhány serdülőkori pillanattól eltekintve) Isten léte

¹⁵¹ Uo. 155.

¹⁵² Ahogy már láttuk, a régészet pontosan eme kérdés felvetődését tartja az emberré válás kritériumának. Csak azon leleteket tartja emberi leleteknek, ahol bizonyíthatóan megjelent már a vallásosság, vagy annak bármily primitív fokára utaló jel.

gondolkodásának egyik alapevidenciája, mégsem elégszik meg csupán a tételes hit megállapításainak ismételtetésével. Annál kevésbé, minthogy Szolovjov szerint nem az örök és isteni világ az, amely az emberi intellektus számára rébuszt jelent, hanem pont a saját természetünk és a bennünket körülvevő világ az, amely enigmatikus jelleggel bír.¹⁵³ Az emberi értelemnek logikailag belátható módon szüksége van Istenre, az isteni világra, amelyhez mint a tökéletesség és végtelenség normájához való viszonyításból szerezhet egyedül az értelmet megnyugtató fundamentumot, az állandóan változó világ jelenségeinek csalékony és bármely pillanatban elillanni képes délibábjának megragadásához.

Az ember kivételességét, képességeit, vágyait, törekvéseit, alkotó- és teremtő készségét, hivatását, amelyek rendkívülivé teszik, komoly gondolkodó, de a világot csak értelmesen szemlélni képes létező sem vonta soha kétségbe, sőt egyesek nem minden okot nélkülözve tartják csodálatra méltónak is. Ugyanakkor minden csodálat csupán feltételes, minden méltósága kontingens, minden magasztossága elsilányulni képes, benne rejlő értékei elenyészni, vagy ki se bontakozni is képesek. A rá jellemző állandó ambivalencia, amiben tulajdonképpen különlegessége is rejlik, abból adódik, hogy különböző világok határán lakozik, hogy egyedülként a Teremtésben képes különböző, bizonyos esetekben ellenséges, egymásnak ellentmondó létrendekben otthonosan mozogni.¹⁵⁴ Minden ember potenciálisan végtelen, a valóságban viszont gyakran jelentéktelen.¹⁵⁵ Az embert egy lépés választja el attól, hogy istenné, de attól is, hogy semmivé váljon. A minden és semmi, a szárnyalás és lezuhanás az üdvösség és a kárhozat közötti szédítő metafizikai különbség ihletett témája legtöbb költőnek, pszichológusnak és moralistának.

A dolgok egységét vizsgálva Szolovjov megkülönböztet kétféle elvet, amelyet joggal nevezünk a hétköznapi szóhasználatban egységnek, még akkor is, ha egy lényegi distinkció megtétele szükséges. A *létesítő egység*nek nevezi Szolovjov azt az aktív princípiumot, amely egy létező szerves integralitásának formai elve (egy adott élőlény esetében élő lélek), *létesített*, vagy *létrehozott egység* az a konkrét fizikai integralitás (organizmus), amely a létesítő egység tevékenységének eredménye.

„Az isteni létben, Krisztusban, az első, vagy létesítő egység maga az istenség, Isten, mint aktív erő, avagy Logosz, van jelen ebben az első sajátos egységben. A második, avagy létesített egység, amelynek a *Sophia* misztikus nevet adtuk, maga az emberi princípium, az ideális, avagy a norma szerinti ember. Krisztus ebben az egységben, mint az

¹⁵³ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 151.

¹⁵⁴ SOLOV'EV, V., *La sofia. L'eterna sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1996, 62.

¹⁵⁵ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 79.

emberi princípium részese maga az ember, avagy a Szentírás szavaival a második Ádám. A Sophia tehát az ideális és tökéletes emberség, amely mivel benne foglaltatik Krisztusban öröktől fogva bennfoglaltatik a teljes istenségben.”¹⁵⁶

Szolovjov több jelentős művének visszatérő motívuma a Sophia-tan. Nyilvánvalónak látszik, hogy gondolkodásának kardinális pontját jelentő problematika megoldásához kölcsönzi Szolovjov a bölcselettörténetben tekintélyes előélettel rendelkező fogalmat. A logikai nehézség, amelynek legyőzését a Sophia terminusának „teozófiai” rendszerébe történő beépítésétől vár a következő: hogyan jön létre az egyetemes mindenegység, mi a konkrét formája ennek a mindent magában foglaló teljességnek? A vallásossággal, az Isten létének felismeréséig eljutó bármily primitív szinten álló gondolkodással is egyidős a kérdés, hogy mi módon feltételezhető a tökéletes isteni és tökéletlen véges világ közötti bármiféle kapcsolat. Miként határozható meg az az értelem számára szükségszerű közvetítő, amely a két világ közötti átjárhatóságot biztosítja, a kibékíthetetlen ontológiai szélsőségeket képes közös nevezőre hozni, egy legmagasabb rendű közös szemléletben integrálni?

Mivel Szolovjov filozófiájának egyik kulcsfogalma a Sophia még akkor is, ha folyamatos jelentésmódosuláson megy keresztül, tartalma némiképp változik, gazdagodik, tanulságos lehet néhány gondolat erejéig egybevetni Szolovjov felfogását az előzményekként szolgáló újplatonista, gnosztikus és biblikus hagyományokkal. Az újplatonisták Sophiára, mint az emanációs lánc egy köztes tagjának, az Egy (Isten) és az anyagvilág között elhelyezkedő létszintnek megfelelő elvként tekintettek. A Logosz értelemmel felfogható inkarnációjának tartották, a szellem és az anyag perichorézisének, de összességében inkább logikai kategóriának. A gnosztikus tanokban Sophia egy rendkívül sajátos tulajdonságokkal és képességekkel rendelkező isteni entitás, aki bár egy szimbolikus női személyiség, önmaga nem részese az anyagvilágnak.¹⁵⁷ Jelentős szerepe van viszont a látható világot alkotó Demiurgosz létrehozásában.¹⁵⁸ Kétségtelen, hogy a biblikus bölcsességi irodalomban megjelenő Sophia-koncepciót jelentős mértékben a gnosztikus-hellenisztikus hatás ihlette, ugyanakkor attól eltérő hangsúlyok is kialakultak benne. Az Ószövetség Sophiája Istennek olyan megszemélyesített képessége, amely önálló személyiségi jegyekkel lett felruházva, és szuverén cselekvőképességgel bír. Bár maga nem

¹⁵⁶ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 152

¹⁵⁷ Egyes gnosztikus tanok szerint még csak az anyagtól való különbözőség sem evidens. Valentinosz szerint *Sophia* az egyike a tévedésbe esett éónok közül, akik az igazság helyettesítőjét, az anyagi világot készítették. In VALENTINOSZ., *Az igazság evangéliuma* 17,10-13

¹⁵⁸ Lásd még in IRÉNEUSZ., *Adversus Haereses* 1, 2, 2-3; az *Excerpta ex Theodoto* 31,3 és a kopt gnosztikus Nag Hamadi kódexben található *Tractatus Tripartitus* 75,17-77

anyagi természetű, mégis képes az anyag és szellemvilág között közvetíteni, bizonytalan viszont a Logosz és a Sophia közötti különbség. Sokszor szinonimaként használja a két fogalmat a biblikus bölcsességi irodalom.¹⁵⁹

A Sophia-tant kezdetleges formájában Szolovjov az Istenemberségről tartott legendás előadásában vázolja föl. Ezek szerint az ember, mint pusztá jelenség, Szolovjov felfogása szerint feltételezi az örök és szubsztanciális embert. Ez az örök és tökéletes ember értelmes lény, és léte az értelem számára, mint szükségszerű, belátható. Ez a tökéletes ember semmiképp nem azonos az emberi faj egy még oly kiváló képességekkel rendelkező konkrét, történelmileg létező egyedével, sem nem azonos az egyes emberből absztrakció által megalkotott általános gyűjtőfogalommal.

„Az emberről beszélve se kényszerítve nem vagyunk, se nincs jogunk ahhoz, hogy a látható valóságra szűkítsük le. Amikor az ideális emberről beszélünk, az nem kevésbé lényegi és valós, sőt összehasonlíthatatlanul inkább lényegi és valós, mint az emberi létezők látható manifesztációja.”¹⁶⁰ Bár az ember jelenséggént csupán egy mulandó, időleges tény, lényege szerint feltétlenül örök és mindent magában foglaló. A valós létezők ugyanis Szolovjov gondolkodásában nem a külső tapasztalat számára adott kísértetek csupán, amelyek a farsangi maszkok jellegzetességei szerint árulhatnak el némi információt a mögöttük rejtőző kilétéről, de természetüknél fogva sokkal inkább az ellenkezőjére, tudniillik a lényeg eltakarására alkalmasak.

Hogyan lehetne pontosabban meghatározni az ideális embert? Mit lehet róla bizonytalannal kijelenteni? Az egészen biztos, hogy nem csupán az emberi személyekből elvonatkoztatás által meghatározott általános lényegről van szó esetünkben. Ahhoz, hogy valóságosnak tarthassuk, egyszerre kell megjelenjen benne az egység és sokaság dialektikája, univerzális s egyben individuális létezőnek is kell lennie, amely képes arra, hogy reálisan önmagába foglalja valamennyi személyt. Mindegyikünk, azaz minden emberi lény lényegileg és valóságosan az univerzális vagy abszolút emberben gyökerezik, annak részét képezi.

„Mint ahogy az isteni erők az abszolút univerzális és abszolút individuális páratlan és tökéletes organizmust az élő Logoszt alkotják, ugyanúgy az emberi alkotó elemek egy hasonlóan integráns, individuális és univerzális organizmust hoznak létre. Ez a teljes emberiséget átölelő szerves egység Isten örök teste és a világ örök lelkeként realizálódik.

¹⁵⁹ Bővebben a *Sophia-tan történet gyökerei Szolovjovnál* című fejezetben olvasható in FARKAS, Z., *A mindenegység vándora – Vlagyimir Szolovjov*, Dissertatio, Szeged 2006. 65-72.

¹⁶⁰ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 155.

Ez a szerves egység, azaz a Sophia, amely bár örök létező, szükségszerűen sok alkotóelemet képes önmagában egyesíteni. Azáltal, hogy nevezett alkotó elemeket a Sophia önmagában egyesíti, az örök istenemberség (teandria) részeseiként maguk is öröknek tartandóak az abszolút vagy ideális rendben.”¹⁶¹

Szolovjov eszmefuttatásának erősen megkérdőjelezhető részét képezi a következtetés, miszerint az örök istenségből szükségszerűen következik, hogy öröktől fogva létezni kell olyan dolgoknak, amelyekre az örök isteni tevékenység, mint tárgyra irányul.¹⁶² S mivel a Logosz, amelyre természetesen öröktől fogva irányul az isteni szeretet dinamikája, végső soron mégis a legteljesebb egységben létezik Istennel, ezért szükségszerűen létezni kell a Logoszon kívül is oly tárgynak, amelyre az isteni tevékenység irányulhat, s ez nem lehet más, mint az ember. Az ember természeti létezőként, jelenségként csak a fizikai születése és halála között létezik, de mindenki, aki a materiális elven kívül többet is tételez az emberben, annak észre kell venni az örök, szellemei lényegét is, amely nem mulandó, amely a földi enyészet után is folytatja létezését. A halál utáni örök létezés, ebben az esetben elegendő Szolovjov számára, hogy indokolatlanul az ember, és nem csak általánosságban az emberség, hanem minden egyes emberi személy a születést megelőző préegzisztens létezését feltételezze. Szolovjov valószínűleg maga is érzi következtetésének alaptalanságát, és a keresztény dogmának való ellentmondását, mert szükségét érzi, hogy bebizonyítsa, állítása semmi újat nem tartalmaz a kinyilatkoztatott igazságokhoz képest.

Nem tűnik elégségesnek Szolovjov azon érve, hogy ha a világ mulandó dolgairól is létezik Istennek a Logoszból egy örök terve, akkor az időben véges létezőkként megjelenő romlandó személyekről is örök tervvel kell rendelkezzen Isten. Nem elégséges, hiszen a bizonyosan örök Fiúistenben meglévő örök emberséget is helyesen inkább az „istenképiségre teremtettség” kinyilatkoztatott és vitán felül állóan orthodox fogalmával kellene kifejezni. Az örök és Istenben meglévő tökéletes emberség nem jelentheti azt, hogy Isten az idők előtt eleve úgy szüli a Fiút, hogy az hasonlítson a majd később az időben megteremtendő emberhez, sokkal inkább az embert teremti úgy, hogy képes legyen a Logoszhhoz mérhető potenciális hasonlóságát majd a valóságban is elérni.¹⁶³ Ezt az ideális

¹⁶¹ Uo. 156.

¹⁶² SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 152.

¹⁶³ Úgy logikailag, mint metafizikailag helytelen, ha bármily hasonlóság kapcsán nem figyelünk oda az alapvető logikai törvényekre, a *princeps analogatum* és az alattvalók (*analogatum*) egymással fel nem cserélhető pozíciójára. Addig, amíg mellérendelt szerepben lévő entitásokról oda-vissza állíthatjuk, hogy úgy az egyik hasonlít a másikra, mint fordítva, addig logikai vagy ontológiai szubordináció esetén ugyanezt nem tehetjük meg. Lásd bővebben in BOLBERITZ, P., *Bevezetés a logikába*, Jel Kiadó, Budapest, 1998. Esetünkben azt joggal állíthatjuk, hogy a tökéletes emberséget birtokló és megvalósító Fiúistenhez hasonlít a tökéletlen, végességnek kitett emberi személy, ennek az ellenkezőjét viszont indokolatlan és helytelen lenne

állapotot, az emberi lét tulajdonképpen ontológiai hivatását fejezi majd ki a keleti teológia számára oly kedves és Szolovjov számára sem ismeretlen fogalma a theószisznak, megistenülésnek.

Alapvetően problémás és a tévedés veszélyét magában hordozó jellegzetessége Szolovjov ifjúkori lelkesedésének, amikor Istennel kapcsolatban többször is beszél szükségszerűségről. Különösképp gyakran használt logikai- és szófordulat ez olyan megállapításaiban, vagy megfogalmazásaiban, amelyek újszerű voltak miatt csak nehézkesen, vagy egyáltalán nem igazolhatók a kinyilatkoztatott igazságok, teológiai tekintélyek állításaiból. Ilyen esetben többször előfordul, hogy Szolovjov az értelem törvényszerűségeire való utalással kívánja felvetett kérdéseire az áhított bizonyosságot megszerezni. Naivan optimistának, saját és az emberi intellektus lehetőségeit rajongóan túlértékelőnek és szerénytelennek is tűnik, amikor a teremtet értelem megkísérel felérni a Teremtőhöz, kifürkészni utait, megérteni szándékait, terveit, az istenit az értelem és beláthatóság által felfogható tevékenységi területre korlátozni.¹⁶⁴ Az ilyen szolovjovi elgondolások Istent olyan módon próbálják meghatározni, hogy közben szabadságában korlátozzák, amely pedig a benső lényegéhez tartozó szeretet esetében is helytelen feltételezés. Isten teljesen és tökéletesen szabad minden cselekedetében, és a szeretet sem korlátozza (ez a teológiai túl szemantikai evidencia is), hiszen az csak szabadságban értelmezhető.¹⁶⁵ Az isteni igazságok kikövetkeztethetősége tekintetében pedig minden gondolkodó számára hasznos a Szentírás vonatkozó helyeit szem előtt tartani. „*Szem nem látta fül nem hallotta, az emberi ész föl nem foghatja...*” (1Kor 2,9)

Vannak viszont Szolovjovnak olyan tézisei is, amelyek minden vitán felül állnak, s amelyek zseniálisan képesek egyre teljesebb módon megfogalmazni az igazságot. Megkérdőjelezhetetlen erénye Szolovjov teozófiájának a felismerés, amelynek tükrében a rosszat és a szenvedést is metafizikai eredetűnek tekinti, nem találván azok elégséges alapját a valóság fizikai rendjében. Az igazság bárhol is közelítjük az lényegében

állítani, hiszen a Logoszban megvan az a teljesség, amely a kontingens egyénben csak töredékként található meg..

¹⁶⁴ „...könnyen belátható, mennyire nem marad semmi lehetőség az emberi szabadságra, ha az ember teremtését a semmiből az időben képzeljük el, és így bizonyos értelemben esetleges Isten szempontjából. Ebben az esetben Isten úgy is elképzelhető, mint aki létezhetne ember nélkül, és annak teremtése előtt már létezett volna. Az ember ezáltal abszolút módon az isteni tetszés, vagy önkény által lenne meghatározva, és Istenhez fűződő kapcsolatában abszolút passzív szerepre lenne kárhoztatva.” SOLOV’EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 157. Szolovjov hasonló kijelentései még kifejezett jóindulat mellett is nehezen fogadhatóak el.

¹⁶⁵ A bűn megtétele nem a szabadságot növeli az emberben, hanem Pál apostol szerint annak megtétele által az ember a bűn szolgájává válik. Olyan igazság ez, amely csak misztikus kontextusban válik értelmezhetővé. (Jn 8,34; Róm 6,16)

tekintve mindig egy. Semmi nem lehet metafizikai értelemben igaz, ha kiszakítjuk az örök, tökéletes, transzcendens rendhez, az isteni szférához fűződő viszonyából. „Az ideális szemlélődés fényénél nem érezzük magunkat, és nem is állítjuk magunkat a magunk egyediségében, különállóságában. Itt kialszik a személyes akarat kínzó tüze, és felismerhetjük saját lényegi egységünket a mindenséggel. Ez az állapot viszont csak néhány pillanatig tart. Elmúlván eme tündöklő pillanatok életünk további egészére a mindenséggel alkotott ideális egységünk csupán árnyyszerű, inkonzisztens illúzióknak tűnik, miközben csak saját egyedi Énünk tűnik valósnak. Bezárva önmagunkba mások számára áthatolhatatlanul, aminek következtében számunkra is áthatolhatatlan, s így idegen marad a minket körül vevő dolgok világa.”¹⁶⁶ S bár elméletben még tudja az ember, hogy a másik személy is ugyanolyan szubjektum, mint ő maga, a gyakorlatban sokkal inkább egy elidegenült tárgyként tekint rá. Ezt a mindenséghez fűződő abnormális viszonyt, ezt a kizárólagos önállítást, abszolút önzést, a mindenséggel való szembehelyezkedést tekinti Szolovjov a rossznak. A rossznak az ilyen módon történő meghatározása rendkívül szerencsés, amely nem eredményez dualisztikus világképet, a jóval azonos ontológiai szintű önálló rosszat, hanem azt (ti. a rosszat) csak a mindenséghez fűződő helytelen viszony, a megtört harmónia, az elvesztett paradicsomi összhangban látja. A rossz tehát nem más, mint a létezőnek a másikon kívüli és a másik ellenére történő önállítása, a másinak a saját akaratom ellenére történő kényszerű elviselése pedig maga a szenvedés.¹⁶⁷

4. 3. A világfolyamat, mint a folyton létesülő Sophia

Téves interpretációja a Sophia-tannak, amikor Sophiában csupán az egyedül Krisztusban megtestesült (analóg módon ebben benne foglaltatik, illetve kiterjeszthető az Istenszülőre is) ideális és tökéletes emberséget látjuk, és azt így azonosítjuk is Krisztus emberségével. Krisztusban valóban megjelenik a Sophia először a történelemben és egyedüli példajaként annak, hogy teljesen „önerőből” valósul meg.¹⁶⁸

Krisztusban természetesen a Sophia megtestesüléséről beszélhetünk, nem merült viszont ki ebben a legtökéletesebb inkarnációban Sophia megvalósulása, arra ugyanis egy

¹⁶⁶ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 160.

¹⁶⁷ Uo 162.

¹⁶⁸ Az Istenszülő esetében is csupán a tőle születendő Isten érdemeire való tekintettel, kegyelemből valósul meg megelőzően a tökéletes emberség, s amennyiben ezen tökéletes emberség, a Sophia megvalósulása, minden egyedi személy örök létének legfőbb célja, az is csak Krisztus érdemeiért, a végtelen isteni kegyelem és a megbocsátó irgalom ajándékaként nyerhető el.

folyton létesülő folyamatként is kell tekintenünk. Sophia, azaz az ideális emberség – amelynek váltófogalmaként, szinonímájaként használja Szolovjov korai korszakában a *világ lelke* kifejezést – minden élő entitást és lelket magában foglal és összeköt. Mivel Sophiára, mint az isteni princípium valóssá (reálissá) válására is tekinthetünk, mint az istenség képére és hasonlatosságára, mint a világ lelkére, ami az élő létezők sokasága (sőt minden létező) és Isten között helyezkedik el. Ilyen értelemben a Sophia a teremtetlen és a teremtett szférák követe és közvetítője. „*Mint élő fókuszpontja, vagy minden teremtmény lelke, s egyben az istenség reális formája, ő a teremtett dolgok valódi szubjektuma, és az isteni tevékenység valódi objektuma.*”¹⁶⁹

Későbbi műveiben Sophia jelentése sokat bővült, árnyaltabb lett, új jellemzői domborodnak ki, más korábban markáns, vagy egyértelmű karakterjegyek háttérbe szorulnak. Harmadik alkotói korszakában Szolovjov már nem csak, mint a tökéletes emberség Istenben meglévő teljességére és a világban való töredékes megtestesüléseire gondol Sophiára, hanem egyre inkább az egész Teremtés tökéletes isteni princípiumaként jelenik meg.¹⁷⁰ Sophia nem csak a tökéletes Istenben meglévő és Krisztusban megjelenő emberség, hanem egyre inkább az egész teremtett rend, minden élő és élettelen közös isteni őselve, amely egyrészt az egyetemes történelem motorja, de még inkább, annak legfőbb célja, a kiteljesedő Isten országa, a bűnbeesés előtti paradicsomi állapot. Ilyen értelemben több újszövetségi hellyel, vagy teológiai toposszal mutat rokonságot: a Jelenések mennyei Jeruzsálemével, a páli ideállal, amikor is majd Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28) és Origenész apokasztázis tanával, ahol minden teremtett visszatér Istenbe.

Amíg kezdetben a Sophia fogalmi szinten koextenzív a világ lelke kifejezéssel a későbbiekben a világ lelke egyre inkább olyan immanens valósággá válik, ami az anyagi, időleges dolgok esetlegességére utal. S bár a teljes szintézis összekapcsolja őket, jelen állapotban inkább a Sophia antitéziseként kell a világ lelkére tekinteni. Ahogy azt már korábban is egyértelművé tette Szolovjov semmi sem létezhet Istentől függetlenül, semminek nincs értelme ha elvonatkoztatunk az alapvető Istenhez fűződő relációjától. Ezen alapigazság mentén azt mondhatjuk Szolovjovval, hogy a pusztán empirikusan észlelt és abszolutizált világ nem más, mint illúzió, vagy helyesebben öncsalás.¹⁷¹ Mivel a világ

¹⁶⁹ SOLOV'EV, V., *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 167.

¹⁷⁰ SOLOV'EV, V., *La sofia. L'eterna sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1996, 47.

¹⁷¹ Ez az öncsalás, korunk kollektív pszichózisa, amely a modern egyoldalúan materialista és hedonista szemléletű társadalmakra jellemző. Amennyire a benne élő önállóan gondolkodni képtelen személy számára logikus, úgy minden bensőségesebb istenkapcsolattal rendelkező kultúra akár egyszerű egyede számára is elképesztő. Egy Egyiptomban tevékenykedő moszlim diplomata ezt a nyilvánvaló ellentmondást

még sokkal inkább az egoizmus irányába halad, mint az isteni harmónia felé, ezért szükséges feltételeznünk, egy olyan szubjektumot, amely a helytelen szemlélet oka, amely az eltorzított igazságot létrehozza. Mivel ez se Isten, se az isteni Bölcsesség (Sophia) nem lehet, ezért tételezni kell egyfajta világlelket, amely a teremtés anyagi oka.” Ez a *világlelek* maga teremtmény, az összes teremtmények elsője, teremtett világunk *materia primája* és igazi szubsztrátuma.”¹⁷² Látható, hogy a világlelek itt már nem csupán az ideális emberséget felölelő fogalom, hanem az egész passzív, anyagi világnak princípiuma, amely az aktív isteni princípium antitézise.

A Sophia megtestesülése Szolovjov teozófiájában nem csak történelmi, hanem a kozmológiai folyamat célja és csúcsaként is interpretálható. Az anyagi világ, a Föld és az élettelen dolgok megteremtését tartja Szolovjov annak az extrémitásnak, legmélyebb állapotnak, amelyben a világleleknek el kell kezdeni megvalósulnia, saját létét és értelmét az anarchikus egzisztencián túl folyamatosan kibontakoztatnia. Erre a folyamatra nem tekinthetünk úgy, mint egy minden nehézséget könnyedén legyőző, szigorúan monotonon növekvő és fejlődő organizációs eseménysorozatra. Amit a morális teológia a bűn csábítása, a misztika a kísértés fogalmaival fejez ki, annak kozmológiai megfelelője a kozmosz fejlődése ellenében ható kaotikus erőknek való behódolás, az alacsonyabb fejlődési szinten való megrekedés illetve a küzdelem feladása az alacsonyabb ontológiai szintek irányába mintegy nehézkedési erőként ható tendenciákkal. Ezzel szemben a tulajdonképpeni metafizikai erény lehetne a világlelek részéről, amennyiben képes lenne lemondani az isteni Bölcsesség ellen való küzdelemről, sajátos alázattal megérteni az örök isteni tervet és az abban neki járó szerepet, ilyen módon lemondva egoizmusáról paradox módon passzivitása által (amely a saját önkényről való egyszeri lemondás következménye) is aktív részese és előmozdítója lehetne Isten országa eljövételének.

Az ember teremtése ebben a folyamatban egy jól körülírható külön állomás: a fizikai világ eddig csak érzéki és észlelni képes lelke az emberiségben értelmes lélekké válik. Az ember saját értelme és tudata által képes lesz ideális egységbe fogni mindazt, ami létezik. *„Racionális kapacitása által (amelyben az Isten képére való teremtettség jelenik meg) az embernek ténylegesen Istenhez hasonlóvá kell válnia, a teremtés teljességében aktív módon valósítva meg egységét. A föld fia lévén, akinek legalább is evilági élete a föld*

következőképp fogalmazta meg: Ateisták? „Ez olyan, mintha azt mondaná valaki, hogy nincs levegő. Pedig lélegzünk. Onnan tudjuk, hogy van levegő, hogy lélegzünk. – És az Isten? – Élünk. Az élet maga az Isten!” in *„Millió évekre születünk.” Vörös Győző egyiptológussal beszélget Lengyel Anna és Rados Péter*, Kairosz, Budapest 2004, 98.

¹⁷² SOLOV’EV, V., *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1989, 187.

*által adatik, ezen életet fénybe és lélekbe öltöztetve új élet adományozójaként kell azt végül visszaszolgáltatnia. Ha őáltala, értelve által a Föld felemelkedett az egekig, ugyancsak őáltala, az ő tevékenysége által kell a mennynek a Földre leszállnia és azt betöltenie. Az ember által kell az istenségen kívüli világnak egyetlen élő testté, az isteni Bölcsesség tökéletes megtestesülésévé válnia.*¹⁷³

Az Isten tehát az emberben és az ember által lép frigyre saját kezei alkotásával, a Teremtéssel. Eme misztikus kapcsolatnak három kivételes dimenziója létezik. Az első és legkézenfekvőbb, konkrétsága miatt legkönnyebben belátható, s teológiailag a legjobban kifejtett példája az isteni Sophia megtestesülésének, Krisztusban, az istenemberben a tökéletes emberben valósul meg. A második eminens esete a Sophia megtestesülésének a tökéletes nőben, az átistenített természetben adódik. S végezetül legáltalánosabb módon, személytelenül és egy hosszabb történet folyamatoként a tökéletes közösségben, Isten elérkező földi országában, az Egyházban valósul meg, és ölt megtapasztalható formát az isteni Bölcsesség.¹⁷⁴

Szolovjov Jézus Krisztust tartja a megtestesült Bölcsesség központi és legtökéletesebb megnyilvánulásának, az Istenszüldre, mint a krisztusi megtestesülés női kiegészítőjére, az Egyházra pedig, mint egyetemessé válására tekint. Minden szoros kapcsolat ellenére Szolovjov erőteljesen hangsúlyozza Sophia lényegi különbségét Krisztustól, amely distinkció rögzítésének elmulasztását pontosan a görög teológiai hagyománynak veti szemére, amelyben Sophia összességében megegyezik a Logossal.¹⁷⁵ S bár a Sophia mariológiai vonatkozásai egyértelműek – sőt Szolovjov több követőjénél az Istenszüldő Szűz Máriával való azonosság is evidens¹⁷⁶ – Vlagyimir Szolovjov az orosz teológiai, lelki és misztikus hagyományokhoz való elkötelezett hűsége miatt hangsúlyozza, hogy a Sophia nem merül ki egyetlen megtestesülésében sem.

Szolovjov a Sophia-tant azon túl, hogy az a keleti egyházi gondolkodásnak egy hangsúlyos eleme, különösképpen is az orosz vallásos szellem vitathatatlan

¹⁷³ SOLOV'EV, V., *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1989, 197.

¹⁷⁴ Uo. 198.

¹⁷⁵ Uo. 200.

¹⁷⁶ Szolovjov tisztelője és egyik legjelentősebb szellemi örököse Pavel Florenszkij a következőképpen próbálja meg megfogalmazni a Sophia mibenlétét. „Ha az egész Teremtés maga a Sophia (isteni Bölcsesség), akkor az emberiség, a Teremtés lelke és lelkiismerete maga a Sophia par excellence. Ha az egész emberiség maga a Sophia, akkor az Egyház, ami az emberiség lelke és lelkiismerete a Sophia par excellence. Ha az Egyház maga a Sophia, akkor a szentek Egyháza (megdicsőült Egyház), az Egyház lelke és lelkiismerete maga a Sophia par excellence. Ha a szentek Egyháza maga a Sophia, akkor az Istenszüldő, aki szószólónk és a Teremtést megítélő hivatott Isten Igéje előtt a Teremtés közbenjárója, a Sophia par excellence. A kegyelemmel teljes Istenszüldő autentikus ismertetőjegyei a szüzesség, lelkének szépsége, és mindaz a Sophia.” in KAUCHTSCHISCHWILLI, N., *Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche*, in *Strumenti critici* I (1987), 126.

csúcsteljesítményének tartja. Mindaddig ugyanis, amíg az orosz teológiai hagyomány egyre magabiztosabban és pontosabban képes kifejezni a Sophia valamennyi összefüggését és jelentésárnyalatait, a görög teológia sokszor bizonytalan, egymással ellenkező tendenciák hol erősödnek, hol elhalványulnak. Szolovjov kritikája teljes joggal hánytorgatja fel, hogy a görögök, még a biblikus bölcsességi irodalom fogalmi konfúzióján sem voltak képesek túllépni, ahol Sophia gyakran semmiben nem különbözik a Logosztól. Ugyanakkor bizonyos kontextusban maga az Istenszülő, vagy valamely jellemző tulajdonsága (tisztaság, alázat, hite, egyszerűség) válik a Bölcsesség kifejezőjévé. Néha a Sophia konkrét perszonális jellege erősödik, más esetekben egyre elvontabbá, személytelen erővé válik.

A teológián túl, sőt bizonyos értelemben azt megelőzve jelenik meg a keresztény Keleten Sophia úgy a templomépítészetben (Hagia Sophia), mint a liturgiában¹⁷⁷, ami pontosan jelzi, hogy a keleti orthodox lélek nagyon meghitt viszonyt ápol szívében az isteni Bölcsességgel, még ha ezt a teológiának nem is sikerül mindig adekvát módon kifejtteni.

S végezetül Sophia Szolovjov utolsó éveiben lírájának ihletője is lesz, akivel, mint személyes eleven individuális hüposztázissal Szolovjovnak misztikus találkozásai is voltak.¹⁷⁸ Ebben az időben olyan jelzőkkel illeti Sophiát (örök nőiség, evilágot felülmúló szépségű nőalak, mennyei barátnő, a Föld védőangyala), amely teológiailag kevésbé, inkább csak metaforikusan, allegóriaként értelmezhetők.

¹⁷⁷ Aranyszájú Szent János liturgiájában többször felhangzik a Sophia felkiáltás papi fennhangként, amely a hívőket figyelmezteti, arra, hogy a következő liturgikus rész nagyon szoros kapcsolatban van az isteni Bölcsességgel. Ilyen utalás található Isten kinyilatkoztatott Igéjére, az Evangéliumra és az Istenszülő Szüzre való hivatkozással is.

¹⁷⁸ SOLOWJEW, W., *Drei Begegnungen*, in *Deutsche Gesamtausgabe* Ergänzungsband, Erich Wewel Verlag, München (1953), 267.

5. ERKÖLCSFILOZÓFIAI KÉRDÉSEK

5. 1. Test és lélek harmonikus egysége

Szolovjov egyetemes világszemlélete a jó igazolásának bölcséleti kísérletében is nyilvánvalóvá válik. Az etika¹⁷⁹ definiálásakor Szolovjov számára egyértelművé válik interdiszciplináris jellege miatt, nem lehet azt egyoldalúan kategorizálni. Lényege szerint a pozitív vallással áll szoros kapcsolatban, a megismerés módszere szerint pedig a filozófiával.¹⁸⁰ Ugyanakkor nem függhet egyoldalúan sem a vallástól, sem a spekulatív gondolkodástól, hiszen, ha elveszítené függetlenségét, értelmét veszítené el. Az egyetemes szempont, ami megvalósul a helyes emberi viselkedés normáinak a kutatásában is a mindenegység és az idealizmus, a jónak, mint „objektív tartalomnak a megléte.”

Az emberi viselkedést normatív módon szabályozni hivatott etika vagy erkölcs megalapozásának két szokásos módja létezik. Vagy idealista módon Isten létének, a világ teremtettségének, és Isten minden ember életét magában foglaló üdvözítő tervéből vezethető le és fogalmazódik meg abszolút imperatívusként, vagy utilitarista módon az emberi együttélésből fakadó szükségszerűségként foglalják rendelkezéseikbe, törvényekbe, a végső lehetőségi feltételeket nem feszegetve, a pragmatikus oldalt szem előtt tartva. Ezzel szemben Szolovjov olyan módon szeretné meghatározni egy erkölcsfilozófia lehetőségét, bemutatva annak meglétét már az absztrakt, fogalmi gondolkodást megelőzően is, ami nem csak vallásos meggyőződéssel fogadható el, s így biztosítja az erkölcsiség a szubjektív ítélet fölött álló egyetemességét.

A szolovjovi etika egyik kulcsfogalma a szégyenérzet, amely minden ember alapvető pszichikai jellemzője. A szégyenkezés nem más, mint a személy kritikus viszonya saját azon természeti, testi mivoltával szemben, amely őt az állatvilág részévé teszi, amely konstitutív elem túlsúlyba kerülése spirituális egységét veszélyezteti. Az emberi szellem a saját méltóságának tudatosításával védekezik saját természetének a testiségből származó megnyilvánulásaival szemben. A szégyenérzet tulajdonképpen a „többre hivatottság” tudatának az ösztönös megnyilvánulása, amely figyelmezteti az embert saját lényegére,

¹⁷⁹ Szolovjov nem veszi át a nyugati tudományos terminológia merev distinkcióit. Az etikát és az erkölcsfilozófiát gyakorlatilag szinonimaként használja. A morális teológiára erkölcsként is hivatkozik, de a diszciplináris határok is sokkal rugalmasabbak, átjárhatóbbak nála, mint a nyugati tudományos patrimoniumban.

¹⁸⁰ Az etika módszerét a teroretikus gondolkodásból meríti, filozófiai szempontból, viszont a gyakorlati értelem elveinek tudományát kell benne látnunk. SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, in *Deutsche Gesamtausgabe* V, Erich Wewel Verlag, München (1953), 42.

amely megköveteli az állati létrend ontológiai meghaladását, az ösztönök és szenvedélyek megszelídítését. Az emberi méltóságnak ez az önállítása, amely a szégyenben kifejeződik – akkor is, ha az mégoly kevésbé tudatos, vagy állandó is – az értelem tevékenysége által az aszkézis elvéig emelkedhet fel.¹⁸¹

Ellentétben azon véleményekkel, amelyek tagadják az erkölcsiség lehetőségét, vagy az emberi viselkedésben az ösztönök, érdekek és pragmatikus szempontoktól különböző hatékony motivációkat Szolovjov logikusan igazolja, hogy a szégyenérzet utilitarista elvek alapján nem magyarázható, hisz az sem az egyed, sem a faj fennmaradását nem segíti elő, s mint ilyen ismeretlen is az állatvilágban.¹⁸²

Az előzőekben láthattuk, azon kísérlet kudarcát, amely a szégyent és azon keresztül a moralitást haszonelvűen próbálja magyarázni, illetve azt az állatvilágban is meglévő jelenséggé az erkölcsifilozófia hatálya alól kiemelni és azt a pszichológia, vagy az etológia illetékességi körébe sorolni. Hasonló céllal (ti. az erkölcsiség, lehetőségének tagadása) megfogalmazott, bár a frontot pont másik oldalról megnyitó kritika, azt állítja, hogy a szégyen konkrét megnyilvánulásaiban és intenzitásában nagyon nagy különbségeket mutat, ezért azt inkább az egyéni és törzsi jellegzetességek függvényének tekinti.¹⁸³ Szolovjov ezzel szemben viszont általános és ideális karaktert tulajdonít neki, hiszen csak így lehet az erkölcsiség bizonyítéka.

A manicheizmus látszatát is elkerülendő Szolovjov hangsúlyozza, hogy nem az anyagi természet önmagában véve az erkölcsi rossznak és a szégyennek az alapja. Egyetlen ember sincs, aki elérve az értelem egy bizonyos szintjét szégyellné saját testi mivoltát, vagy testének fizikai paramétereit (fajsúly, magasság, bőrének, hajának színárnyalata stb.) Szégyenérzetre azok a dolgok szolgáltatnak okot, amelyek az embert a legmagasabb rendű állatokhoz teszik hasonlóvá, ezekkel való rokonságunkat bizonyítják. Az ember számára a legnagyobb veszély épp itt jelentkezik: az anyagi világban való elmerülés, az állati létrenden való megrekedés, az emberség hivatásának – ami pont az anyagi világnak a szellem általi meghaladásában valósítható meg – az elvesztése. A szellem materiális létté

¹⁸¹ UO. 76.

¹⁸² LANDOLF, R., *Die Moralphilosophie von Wladimir Solowjew. Darstellung und Kritik*, Dissertatio, Basel 1925. 78. Pontosan az ellenkezőjét kell állítanunk. Szexuális devianciákra, perverziókra hajlamos személyek esetében, amikor egy ilyen gátló pszichés mechanizmus hasznos lehetne a faj, vagy az emberi közösség számára, teljességgel hiányzik. Igazából pont a szégyenérzetnek a hiánya az, ami természetellenes és káros, még akkor is, ha napjainkban ezen nyilvánvaló igazságot is kétségbe vonják.

¹⁸³ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*. 74. Szolovjov szerint nem létezik reménytelenül elvetemült ember. Sem a teljes szégyentelenség, sem az etikai értékek iránti teljes érzéketlenség, sem individuális, sem közösségi szinten nem létezik. Bármely társadalom legyen az akár a leganarchikusabb is valamilyen módon különbséget tesz a jelenségek között, azok között relációkat megállapít, legalább pragmatikus szempontok alapján ítéletet alkot.

való átformálódása az a veszélye, amely közvetlenül és azonnal kiváltja a szégyent, mint spirituális reakciót.¹⁸⁴ Az elmondottakból megfogalmazható legáltalánosabb alapelv a következő: Az emberi lét állati oldalát a lelkinél alá kell rendelni.

A világban található valamennyi élőlény közül egyedül az ember az, amely rendelkezik azzal a képességgel, hogy az univerzumot, mint teljességet, összefüggő, organikus egységet érzékelje. Egyedül az ember képes arra, hogy saját részvételét a világfolyamatban ne csak passzívan, az őt érő pszichikai hatások szintjén legyen képes értékelni, hanem felfedezze bármely tett, bármely másikkal való összefüggését, a dolgok és jelenségek egymás létezésében betöltött kölcsönös jelentőségét, ezen mindenegység rendező elvének megfelelő, azaz méltó, vagy annak ellentmondó, azaz méltatlan lét-, vagy viselkedésformákat elbírálja. A mindenegységet létrehozó kohézió ismeretében az ember képes arra, hogy ítéletet alkosson jóról és rosszról, és azt tevékenységének irányító elvévé tegye. Az embert épp eme tudatossága, vagy önértékelése teszi a világfolyamat aktív részesévé, sőt bizonyos szintig alakítójává és alkotójává. Ha ezt beláttuk, akkor következő lépésként el kell fogadnunk, hogy az ember minden aktivitását megelőzi egy előzetes ítéletalkotás. Ennek az ítéletnek, amely ha őszinte és értelmes nem lehet más az eredménye, mint hogy a megismert jó benne a cselekvés céljaként manifesztálódjék.

A gyakorlat viszont igazolja, hogy létezik az emberben egy másik irányító elv, elementáris erejű késztetés, amely nem szellemi természetű, nem racionális motiváció, hanem annak pontosan az ellentéte, amit érzékies princípiumként, testiségként¹⁸⁵ nevezhetünk meg. Ha az emberben a lelki princípiumnak azt az ösztönzést nevezzük, amely az ésszerű idea, a jó megvalósítását sürgeti; érzékies, vagy testi princípiumnak kell neveznünk azt az erőt, amely a magasabb rendű tudatosság ellen hat, a lelki élet kezdeteit is megpróbálja elfojtani. Következésképp az emberben meglévő érzékies testi princípiumot kell a rossz előmozdítójának tartanunk, még ha nem is metafizikai értelemben, hanem funkcionalitásában, a lelkiséghez való negatív viszonyában tekintve.

A test és lélek¹⁸⁶ kapcsolata, amely hagyományosan ontológiai témának számít, Szolovjov egyetemes világszemléletére oly jellemző módon az erkölcsfilozófia egyik

¹⁸⁴ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*. 81.

¹⁸⁵ Az orosz nyelv több szóval sokkal árnyaltabban képes kifejezni azt, amit magyarra csak *test* szó és annak ragozott alakjaival tudunk fordítani. Az oroszban hasonlóan a klasszikus görög (*szóma-szarx*) latin (*corpus-caro*) binomiumokhoz létezik egy distinkció *tela* és *ploty* között. Az előbbi mindig a teljességre utal, a lélekkel való egységben, annak konkrét kifejeződésekként utal az ember anyagi részére, a *ploty* viszont az érzéki, az ösztönök által vezérelt, a lelki princípium antagonisztikus párjaként szerepel, majdnem mindig negatív erkölcsi színezetet is hordozva.

¹⁸⁶ A test (*ploty*) ellentétéként Szolovjov következetesen a lélek (*dusa*) fogalmát használja gyakorta olyan intellektuális és kognitív képességek jelölésére is, amelyeket hagyományosan szelleminek szoktunk tartani.

sarokpontja. Az ember testi és lelki princípiumainak alapvető szembenállása nem szakítja dualisztikus módon ketté a valóságot. A test és lélek sokkal inkább dialektikus viszonyban vannak. Az ember fejlődésének kezdeti szakaszaiban a lelki vonatkozások sokkal inkább csak potenciálisan, mint reálisan vannak jelen. Az intellektuális éréssel párhuzamosan jelentkezik rendkívül erővel a testi érés korszaka is, amikor az érzékies test kitörvén az anyagi mivolt eredendően passzív pozíciójából a teljes és végtelen autonómiára tör, amely törekvés abszolút jellegénél fogva a lélek rovására, végső soron teljes alávetettségben teljesezhet be. Érzékies testiség és lelkiség az emberben meglévő két energiaforma, amelyek egymásba képesek átalakulni, mint a mozgási energia és a hő.¹⁸⁷ Ahogy az érzékies test a lelki princípium gyengülésével párhuzamosan erősödik; a léleknek a túléléshez a testiség megrendszabályozására és bizonyos értelemben gyengítésére van szüksége. Emiatt válik egyértelművé Szolovjov számára, hogy ha a lelki princípium az emberi létrend ideáljának a megvalósítója, az ésszerű cselekvés, az erkölcsi értelemben vett jó feltétele, akkor az erkölcsfilozófia egyik alapnormája, hogy a testet alá kell vetni a léleknek. Ebből a normából vezethető le az aszkézis, önmegtartóztatás és önkontroll minden formája.¹⁸⁸

Bár Szolovjov nézete szerint az aszkézis célját tekintve egyértelműen pozitív dolog, a lelkiség értékeinek védelme az érzékies test oldaláról történő szükségszerű „támadásokkal” szemben, az egész problémát az ókeresztény gondolkodás szellemében állandó küzdelemként fogja fel. Ugyanezen problematikát Pál apostol tanítása kifejezően foglalja össze: „*Ne dédelgessétek testeteket, nehogy bűnös kívánságokra gerjedjen!*” (Róm 13,14) Összességében azt mondhatjuk, hogy a test-lélek distinkciója etikai kontextusban kissé egyoldalú, amelynek szolovjovi konklúziója, amelyre bizonyosan hatással volt a platonikus szemléletű ókeresztény aszketika, de amely megfelelő korrekció nélkül a testet és lelket kibékíthetetlenül szembeállító gnosztikus filozófia dualizmusára is emlékeztethet.¹⁸⁹

Az aszkézis folyamatának három momentuma különíthető el. Az első szakaszban az érzékies testiség és a lélek különválasztásának kell megtörténnie. A második fázisban meg

¹⁸⁷ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, 224.

¹⁸⁸ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, 231.

¹⁸⁹ Szolovjov logikája következetes a test és lélek dialektikus viszonyának meghatározásában, érvelése világos, következtetéseivel azonosulni lehet, mégis van az embernek valami hiányérzete. Minden kikötés és megjegyzés ellenére a testiség összességében negatív színben tűnik fel (legalább is a *Die Rechtfertigung des Guten*-ban) és hiányzik a test és lélek harmonikus egységének ideálja, ami majd később antropológiai szempontból megjelenik egy másik tanulmányában (*Sinn der Geschlechtsliebe*). A testiségében rejlő pozitívumok nincsenek felsorolva, a gondolatmenet nem ér fel az evangéliumi ideál magaslatára, amely Keresztelő János „ördögösnek” tartott önmegtagadását túlhaladva, a farizeusok által meg nem értett és ezért „falánk és borissának” nevezett krisztusi kiegyensúlyozottságot és derűt állítja példának. Vö (Mt 11,18-19)

kell küzdeni a lélek függetlenségéért, a harmadikban pedig a léleknek uralkodni kell a természet, ill. a testiség fölött. Az aszkézis célja, amely a végső stádiumban érhető el, tulajdonképpen nem más, mint a spirituális értelemben vett tökéletesség. A tökéletesség ugyanakkor nagyon nehezen érhető el. Rendkívül hosszú, küzdelmes bukásoktól és visszacsúszásoktól terhes út vezet hozzá. Az elérése mindig egészen individuális és személyes jellegű, ezért lehetetlen általános érvényű szabályokat felállítani a megszerzéséről.¹⁹⁰ Leginkább az emberi élet és tevékenység ideális céljaként lebeg előttünk, amelyről mégis mindenki rendelkezik egy intuícióval, tapasztalattal a teljességről, a végleges és változatlan tökéletességről viszont senki nem. Mivel általános logikai és etikai alapelvnek számít, hogy lehetetlenre (adott esetben tökéletességre) senki sem kötelezhető, ezért a norma csak a következőképp hangozhat: *„Végleges célod szerint válj a fizikai erőlk, a saját és az egyetemes természet urává, közvetlen célod szerint legalább ne légy a kaotikus és lázadó test szolgája!”*¹⁹¹ A tökéletesség elérése nem, az „úton levés” és az állandó morális fejlődésre való készség viszont mindenkitől elvárható.

5. 2. A másik személy felfedezése

Szolovjov szerint a szégyenhez hasonlóan életkorra, kulturális determinációkra, szocializációra, vagy intellektuális képességekre való tekintet nélkül jellemző általánosan minden egészséges szellemű emberre a részvét érzülete. Az empátián túl, a *compassio* (együttérzés, együttszenvetés) egy egyértelműen pozitív emberi tulajdonság, készség szemben a részvétlenséggel, amelynek kifejezőbb szinonimái, mint a közöny, kíméletlenség, kegyetlenség bármely kontextusban erkölcsi értelemben negatív tartalmat fejeznek ki.¹⁹² Az együttérzés és a tettekre indító részvét, azaz a könyörületesség, a másik személy értékének, az élethez és a jóléthez való jogának az elismerése. Amikor más iránt könyörületes, akkor az ember felebarátjában is felfedezi ugyanazt a lelkes teremtményt, amely saját magához hasonlóan vágyik az életre és annak minden javára. Jogot formálva

¹⁹⁰ A nyugati teológiai hagyomány szerint nem szerezhető meg, a keleti gondolkodás szerint bizonyos keretek között nem kizárt. Még ha nem is teljes, nem is feltétlenül végleges, de mégis egy kivételesen harmonikus állapot. Nem pusztán az erkölcsi személyiség önön teljesítménye, hanem az isteni kegyelem kooperációját is feltételezi. A mennyei jutalom és harmonikus létállapot elővételezése, amely a nyugati teológiai gondolkodás kifejezéseivel a megszentelő kegyelem állapotához hasonlítható

¹⁹¹ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, 226

¹⁹² Uo. 237.

ezen vágyak beteljesítésére, ugyanannak jogosságát a másik személy számára is el kell ismerni.

Szolovjov etikája szerint a környezetben és a részvétben egyetemes módon, függetlenül az érzelmi hangulatoktól objektíve nyilvánul meg az igazságosság. A részvétel és a környezet jelensége is szükségszerűen utal a mindenegység ideájára. A hozzám való hasonlóság, a velem való lényegi azonosság az, amelynek tudatosítása elvezethet filozófiailag az elvont lényegen túli minden létező egységének elvéhez. *„Ha környezetlenül viselkedem, közönyös vagyok mások iránt, lehetségesnek tartom, hogy fájdalmat okozzak, és nem tartom kötelességnek a segítséget, akkor pusztán tárgyként tekintek embertársaimra, akkor olyan valamivé válnak számomra, ami a teljesen különbözik igaz létük értékétől. Ebben az esetben a lét tárggyá silányul, az élő halottá válik, a lelkes lelketlenné züllik, a rokon idegenné, a hasonló tőlem teljesen különbözővé válik.”*¹⁹³ Egy olyan viszony, amelyben a kapcsolatban álló felek közül valamelyik nem a saját lényegének megfelelően, vagy saját méltósága szerint tételeződik, az igazságtalanságnak egyértelmű példájává válik. Következésképpen az ilyen helytelen viszonyból eredő tettek is igazságtalanok lesznek, míg az ontológiailag helyes relációt feltételező részvétel és környezetességből származó cselekedetek igazságosak, erkölcsi szempontból helyesnek tartandók.

A környezetlenség, vagy kegyetlenség, ha egy emberi személy szociális létének állandó jellemzője, mint a más létezőkkel kialakított kapcsolatot alapvetően meghatározó gyakorlat, akkor annak gyökerében végső soron az önzés húzódik meg. Szolovjov szerint, ahogy teljesen elvetemült ember sem, úgy tökéletes és mindent átható önzés sem létezik.¹⁹⁴ Az önzés lényegét megértendő mégis az a leghelyesebb eljárás mód, ha tiszta és abszolút valójában próbáljuk meghatározni. Az önzés legalapvetőbb mozzanata, amely az „én” és a „többi létező” között abszolút szembenállást, áthidalhatatlan szakadékot állít. Ha az én abszolútként tételeződik, önmagam számára minden vagyok, akkor mások számára is „én” kell minden legyek. Ebből kifolyólag a többi létező önmagában nem rendelkezik ugyanezzel a kivételes konzisztenciával, hanem csak céljaim elérésének eszközeiként önmagam megvalósításának sajátos környezeteként szerepelhetnek. Bár a maga extrémításában ritkán találkozhatunk a teljes önzés megjelenésével, Szolovjov az önzésre

¹⁹³ CARTA, C., *Vladimir Solov'ev. Il problema della falsificazione del bene nella filosofia escatologica*, Collezione Oxenford, Firenze 2008. 79.

¹⁹⁴ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, 12.

mégis az emberi élet lelki alapjainak egy tagadhatatlan jellemzőjeként tekint.¹⁹⁵ Mindenki meg találhat valaki, vagy valamely létező irányában meglévő környék, nincs olyan ember, aki ne ismerne el önmagához hasonló, értékes személyeket. Ugyanakkor az élet egy bizonyos területén korlátok közé szorított önzés féktelenül jelenhet meg ugyanazon alany életének más szféráiban. Attól, hogy valaki képes önzetlenül viselkedni családtagjaival, még lehet környéktelen nem rokoni kapcsolataiban. Attól, hogy valaki képes érzelmileg nemzetével azonosulni, gyakran ellenséges érzelmekkel viseltethet más nemzetiséghez tartozók irányában. A szolidaritás benső körének a kiterjesztése a családra, nemzetre, hazára mindenképpen pozitív jelentőséggel bír az emberiség életében, mert ezeken koncentrikus körökön belül csökken az önzés és olyan erkölcsi értékek erősödnek, mint a testvériség, irgalom és szeretet. Ahogy az általános emberi tapasztalat igazolja az önzés, a környéktelenség és másokat megillető jogok megkérdőjelezése, azok gyakorlásából történő önkényes kizárás végső soron erkölcsi önellentmondáshoz vezet, mind etikailag, mind logikailag igazságtalan.¹⁹⁶

Az előző gondolatmenetből beláthatóvá vált, hogy mind ontológiai, mind etikai szempontból el kell ítélnie az egoizmust, mint értelemmel képviselhetetlen álláspontot, az altruizmust viszont, a másokért való önzetlen tevékenykedést viszont mind az értelemnek, mind a lelkiismeretnek követendő példaként, az igazságosság megnyilvánulásaként kell elismernie.¹⁹⁷ Az altruizmus, mint a megismert igazság gyakorlata a másik személyt önmagával megegyező módon a lét relatív központjának, alkotó erővel megáldott, eleven, tiszteletre méltó és szuverén létezőnek tartja. Az említett tételekből vezeti le Szolovjov a legáltalánosabb etikai alapelvet, amelynek minden ember viselkedését szabályozni kell: „*Embertársaiddal való kapcsolatodban mindig úgy cselekedj, ahogy szeretnéd, hogy veled is cselekedjenek!*”¹⁹⁸

Szemlélődése folyamán Szolovjov ugyanazokhoz a legáltalánosabb etikai alapelvekhez jut el logikus következtetésekkel, mint a Biblia, a világvallások és a bölcsellettörténet prominensei.¹⁹⁹ Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy pusztán

¹⁹⁵ SOLOV'EV, V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa Edizioni, Roma 2008, 69.

¹⁹⁶ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, 258.

¹⁹⁷ LANDOLF, R., *Die Moralphilosophie von Wladimir Solowjew. Darstellung und Kritik*, Dissertatio, Basel 1925, 124.

¹⁹⁸ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*. 249.

¹⁹⁹ A szolovjovi etikai alapelv szinte egy az egyben megismétli a biblikus irodalomban ezüst- és arany szabályként nevezett idézeteket (Tób 4,15; Mt 7, 12; Lk 6, 31), de talán nincs olyan világvallás, amelynek legszentebb iratai az erkölcs legfontosabb alapelvét ne ugyanígy határozná meg (iszlám, buddhizmus, hinduizmus) vagy komoly erkölcsi gondolkodó Konfuciusz (Beszélgetések 15,3); KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft* (Buch I, Teil I, Kapitel I, § 7)

szolgai módon ismételné az auktoritásokat. Hiszen a gondolkodás végső célja bármely tárgyat illetően a lehető legteljesebb igazság megtalálása, annak a leglogikusabb levezetése, legplasztikusabb ábrázolása, legvilágosabb kifejtése. Az eredetiség nem pusztán a helyes következtetésekből egy új belátásra való jutásban rejthető, hanem a bizonyítás meggyőző erejében, a stílus könnyedségében, a mondanivaló megalapozott, korábbi magyarázatokat közérthetőségben meghaladó kifejtésében is.

Az altruizmus általános erkölcsi törvényét meg lehet fogalmazni negatív és pozitív formában, amely két kifejezésmód a nyelvtani és szemantikai differenciákon túl nem elhanyagolható különbségeket is magában foglal:

- Ne tedd azt, amit nem szeretnél, hogy veled tegyenek!
- Tegyél meg mindent, amit elvárnál, hogy mások neked cselekedjenek!

Az együtt érző részvét erénye arra figyelmeztet, hogy semmiképp ne váljak más szenvedésének okává, se fájdalmat, se szomorúságot ne okozzak, a másikat ne károsítsam meg. Az önzetlen segítőkészség viszont ugyanazon gyökerű erénynek egy még tökéletesebb gyümölcse, amely arra ösztönöz, hogy a bajba jutott embertárson, másik élőlényen akkor is segítsék, ha nyomorúságának oka nem én vagyok, ha korábban akár figyelmeztettem is a veszélyre, és ő nem is hallgatott erre.²⁰⁰ Az első normát Szolovjov az igazságosság-, a másodikat a könyörület szabályának nevezi. A különböző hangsúlyok ellenére mindazonáltal nyilvánvaló a két norma közötti szoros összefüggés, egymásra utaltság. A könyörületesség feltételezi az igazságosságot, az igazságosság igényli a könyörületességet.

Szemben bárminemű etikai uniformizmussal az altruizmus általános normája nem állítja minden azonos létrendbe tartozó alany anyagi vagy minőségi egyenlőségét. Tökéletes azonosság nem létezik a természetben sem, ezért nevezett etikai törvény sem szólhat másról, mint az élethez és a saját képességek kibontakoztatásához való egyenlő jogokról. Az egyenlőség is csupán a legalapvetőbb jogokra vonatkozik, az emberi személy erkölcsi méltóságára, amely nem változik az egyes személyek, társadalmi osztályok nemzetiségek végtelen sokaságának megfelelően. Egyéb vonatkozásokban nemcsak egyes személyek jogai mutathatnak komoly eltéréseket, hanem ugyanazon személy életében is változhatnak bizonyos jogok és kötelezettségek (pl: gyermekkor – felnőttkor; fogyatékkal élők – egészségesek; büntetlen – büntetett előéletű stb.).

²⁰⁰ SOLOWJEW, W., *Die Rechtfertigung des Guten*, in *Deutsche Gesamtausgabe V*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 308.

Mivel az értelem csak általános érvényű alapelvekben képes megnyugodni, mindig egyetemes törvények meghozatalára törekszik. Mind a részvét, mind az abból következő könyörület és annak szükségszerű következménye az altruizmus megfelel az egyetemesség igényének, hiszen mindaz, aki ily módon nyilvánul meg, mind akivel szemben így viseltetnek egyértelmű és feltétlen erkölcsi jóként éli meg a részvétet, könyörületet és önzetlen segítséget.

Szolovjovnak a jó igazolására és meghatározására tett erőfeszítéseinek a következményei is ugyanabba az irányba mutatnak, mint egész életműve. Etikai kategóriák megalkotása, erkölcsi ítéletek meghozatala sem lehetséges pusztán kazuisztikus módon, figyelmen kívül hagyva, hogy bármely erkölcsi megállapítás csak egy egységes és következetes, valamennyi elvet magában foglalni képes, szerves mindenegységben gondolható el.

Ahogy a korábbiakban láthattuk, a szégyenérzet²⁰¹, egy olyan általános és spontán emberi megnyilvánulás Szolovjov szerint, amely a személy saját értékének bizonyítéka (még akkor is ha az érték maga, vagy annak a szégyenérzethez való viszonya nem mindig tudatosul), ugyanúgy igazolja a könyörület és az önzetlenség erénye a másik személy abszolút értékét.²⁰² Ha szégyen általános és határozatlan tartalmú lelki jelenségéből meggyőzően levezethető az aszkézis normája, hasonlóképpen az altruizmus normája is a részvét és a könyörület sokszor ösztönösnek tűnő és esetlegesnek látszó megjelenési formáiból.

5. 3. Az emberi személy méltósága és a szeretet lényege

A szeretet és szépség, szeretet és jószág, szeretet és élet közötti szoros összefüggésnek különös jelentőséget tulajdonít Szolovjov. Ahogy maga az isteni kinyilatkoztatás szeretetből történik, úgy a szeretet válik azzá az immanens kinyilatkoztató erővé, amely a teremtett dolgok és a lét igaz összefüggéseit feltárja. Csak a szeretetben és szeretet által válik érthetővé az emberi személy abszolút méltósága, annak a lehetetlensége, hogy a

²⁰¹ Bizonyos összefüggésben nem mindig elég találó a magyar *szégyen*, *szégyenérzet* kifejezés. Helyesen fejezi ki azt a lelki állapotot, amelyet az ember erkölcsi szubjektumként önmagában érzékel. Ugyanakkor csak negatív színezete van, képtelen azt a pozitív többletet (saját emberi méltóságomra figyelmeztető pszichikai figyelmeztető mechanizmus) kifejezni, amit egyébként Szolovjov etikájában *sztüd* fogalom megtestesít. Ilyen összefüggésben helyesebb szeméremérzetként utalni rá, amit az eredeti szolovjovi kifejezés magában foglal.

²⁰² PÖLLINGER, S., *Die Ethik Wladimir Solowjews*, Wiener Blätter für Friedensforschung, Wien 1985, 68.

véges individuum önmaga számára elegendő legyen. A szeretet hiánya az, amely megmutatja az ember tökéletlenségét, a végtelenre való vágyódását, amely örökké kielégíthetetlen, de amelyről mégsem tud lemondani soha. Végezetül a szeretet világítja meg az emberi létezés transzfenomenális szubjektivitását, amely megtiltja, hogy egy személyt élvezetek vagy érdekek eszközeként lehessen használni.

A személy abszolút méltósága nem pusztán azon az empirikus tényen alapszik, hogy a természet rendjében nem található tőle tökéletesebb létező. Méltóságának egyik pillére az értelem, az öntudat, amely kétségtelenül sajátja. Az emberi személy önön létezésének ismeretén kívül rendelkezik azzal a képességgel is, hogy a saját létállapotát, tetteit és általában bármely tényt értékelni tud, nem csupán más egyedi faktumhoz való véges viszonyában, hanem ideális és általános normáknak való megfelelésében.²⁰³ Tudatát nem csak a lét jelenségei, hanem az egyetemes összefüggéseiben megismert igazság is meghatározza. Cselekvését saját lelkiismeretéhez, mint magasabb rendű erkölcsi tudathoz való alakításával az emberi személy végtelen tökéletesedésre képes anélkül, hogy meghaladná az emberi létrend korlátait. Az ember a teremtet világ legmagasabb rendű létezője, az egyetemes teremtő terv valódi célja, az egyetlen teremtet létező, amely képes az igazság megismerésére és annak saját életében történő megvalósítására. Ha viszont létezik egy olyan létforma, amely végtelen tökéletesedésre képes, milyen ésszerű indoka lehetne, új még tökéletesebb formák teremtésének.²⁰⁴ Az ember megjelenésével bármilyen későbbi fejlődés csak lelki-szellemi evolúciójának további állomása lehet, nem pedig a létezés új típusainak megjelenése.

Véges valóságának határain belül, az ember nem több, mint a természet egy parányi része, de folyton törekszik ezen határok, lelkének és szellemének produktumaiban (vallás, tudomány, erkölcs és művészet) való felülmúlására. „*A természet egyetemes tudatának központjaként, a világ lelkeként, lehetőség szerinti folyton valósuló mindenegységként, csak ugyanezen mindenegység saját tökéletessége, maga az örökké való Lét, azaz Isten lehet magasabb rendű.*”²⁰⁵

²⁰³ MOSMANN, H., Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit“. *Keime zu einer Philosophie des Geistselbst*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1984, 87.

²⁰⁴ Bár nem nevezi néven Nietzsche, a keresztény gondolkodói körökben hírhedt „botrányfilozófust”, utalásai valószínűsíthetővé teszik, hogy a nietzschei nihilizmus téziseinek alapvető ismerete hatással lehetett etikájának konzervatív megfogalmazására. Vö: NIETZSCHE, F., *Ímígyen szólt Zarathustra; Túl jón és rosszon*

²⁰⁵ SOLOWJEW, W., *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 191-273.

Az emberi felsőbbrendűség, amely kiemeli a természet minden más létformája közül, ami méltóságát megalapozza, nem csak az emberiségnek, mint fajnak, hanem az egyes embernek, mint individuumnak is sajátja. Azért, hogy ez a méltóság ne csak potencialitás maradjon, nem elegendő, ha az ember tudatában van az igazságnak, hanem az igazságban, azaz a mindenegység szerint, kell élnie is. Jelen állapotában azonban az ember még nem él az igazságban, hanem az egyetemes teljesség egy elszigetelt kicsiny részeként tengődik. Önzésében viszont saját részleges egzisztenciáját önmagában való teljességeként tételezi, mindentől való elkülönülésében, az igazságon kívül is ő akar egyedül a minden lenni. Mindaddig, amíg az önzés egyébként valóságos és fundamentális elve nem találkozik egy vele ellentétes, de hasonlóan eleven erővel, az igazság tudata semmi más nem marad, mint kívülről jövő világosság.

Az igazságot, amely eleven erőként birtokba veszi az ember benső lényegét, s amely megszabadítja hamis önértékelésétől szeretetnek hívjuk. Az ember önzését legyőző szeretet az egyén valódi megigazulását és üdvözülését biztosítja. A szeretet magasabb rendű a tudatnál, de szüksége van az értelemre, hogy benső erőként ösztönözze az egyént, s egyediségét ne elnyomja. Csak az értelmes tudat segítségével (ami megegyezik az igazság ismeretével) tudja az ember önmagában elkülöníteni autentikus egyediségét az egoizmusától, amelynek feláldozásával találhatja meg a szeretetnek nem csak az élő, hanem éltető erejét. Az emberi szeretet lényege következőképp fogalmazható meg Szolovjov szerint: „*A szeretet az egyén megigazulása és megmentése az önzésének feláldozása árán.*”²⁰⁶

A szeretet már a maga tökéletlen, kontingens, mulandó formáiban is sokkal több, mint pusztán egy emocionális élmény. Egy másik létezőt szeretve, a személy teljes egzisztenciális „érdeklődését” áthelyezi a másikba, saját életének központját osztja meg, ill. engedi át a másiknak. Ez minden szeretetre, a szerelemre²⁰⁷ pedig, mint amely a legintenzívebb, legteljesebb, mindent magában foglaló formája a szeretetnek, különlegesen is igaz.²⁰⁸ A kölcsönösség legteljesebb lehetősége által a szerelem képes egyedül két élet valós és felbonthatatlan egyesítésére vagy az Evangélium szavaival: „*és a kettő testben egyé lesz*” (Mt 19,6). Az összhang, és az egység, amely a szerelemben érzelmi szinten

²⁰⁶ SOLOWJEW, W., *Der Sinn der Geschlechtsliebe*. 217.

²⁰⁷ Szolovjov a szexuális szeretet kifejezést használja, amit legcélszerűbb szerelemként magyarra fordítani, még akkor is, ha a félreértések elkerülése végett kifejezetten hangsúlyozza, annak nem valami plátói, a középkori nyugati erkölcszológia által a szüzesség ideáljában is misztikus módon megélhető formájára gondol, hanem az embert teljességében, azaz testiségében is magában foglaló valóságára.

²⁰⁸ SOLOWJEW, W., *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 203.

adatik meg, a szeretet feladatának végrehajtásához (ti. hogy két meghatározott véges létezőt egyesítsen egy ideális abszolút személlyé) nyújt segítséget. Ez a feladat nemcsak, hogy nem mond ellent az ember szellemi természetének, hanem megfelel az emberi lét végső céljának, amely Szolovjov szerint pontosan az abszolút személlyé válás. Az abszolút tartalom eléréséhez, amelyet biblikus-teológiai fogalmakkal az örök életnek, Isten országának, vagy költőien az elveszett paradicsomnak is nevezhetünk, az embert, mint teremtet formát vissza kell vezetni saját integritásához.²⁰⁹

Világos, hogy jelen tapasztalati valóságban nem létezik ilyen emberi személy, hanem csak véges, fizikai kontingenciáktól meghatározott, tér és idő korlátai között férfi vagy nőként létező egyén. Az autentikus ember, saját ideális személyiségének teljességében meg kell valósítsa a két nem magasabb rendű egységét. A szeretet feladatát pont abban jelöli meg Szolovjov, hogy a férfi és női princípium szabad egyesülésének folyamánaképp megjelenjen a hiteles emberség, amelyben a formális elkülönülés ellenére a lényegi szembenállásuk és szétszakítottságuk megszűnik.²¹⁰

A szerelem, mint magával ragadó érzelmek egy olyan egzisztenciális impulzusként realizálódik az emberben, amelyben transzverbális intuícióként sejlik fel az emberi lét kiteljesedésének feladata. Minden olyan pillanatban, amikor egy emberi szívben felgyullad ez a szent láng, minden létező „sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását.” (Róm 8,19) Az értelem részvétele nélkül viszont ez a szent láng kialszik, s a természet nem tehet mást, mint emberek új reményt jelentő újabb generációjának eljövételére vár.²¹¹

Sokan vannak, akik pontosan meg nem határozott módon, személytelen és elvont fogalmi szinten hisznek, vagy próbálnak hinni a lélek halhatatlanságában, pedig pont a halhatatlanságban való absztrakt hit elégtelenségét bizonyítja a szeretet. A tudatos szeretet nem tudja elfogadni se a szeretett személy, se önmaga végleges megsemmisülését. Test nélküli lélek nem lenne ember, csupán angyal. Szeretni viszont csak az embert lehet, az individuálist a teljes emberségben. Amennyiben a szeretet nem más, mint ezen individualitás megvilágosítása és átszellemítése, akkor az egyben magában foglalja ugyanezen szerves organizmusban megtestesült lélek örök fiatalságának és halhatatlanságának vágyát is. Elképzelni bármit el lehet, de szeretni csak azt, ami konkrét

²⁰⁹ Szolovjov szerint mind egzisztenciális, mind etikai, mind metafizikai értelemben az egoizmus jelenti az emberre, akár egyénként, akár fajként tekintünk rá, a legnagyobb veszélyt. Az emberi szerelem célja és értelme is csak az önzés feláldozása lehet. Amennyiben csak önmagába zárt egóját tekinti az egész élet központjának, és ezt önzése, minden más emberi egyéntől elvitatja, akkor pont végérvényesen elveszti annak a lehetőségét is. Az embernek a teremtés csúcán elfoglalt kivételes helye küldetést is ró rá, amit csak önmaga bálványától elfordulva, a másikkal odafordulva, azt szeretve teljesíthet be. Uo. 215. kk.

²¹⁰ PÖLLINGER, S., *Die Ethik Wladimir Solowjews*, Wiener Blätter für Friedensforschung, Wien 1985, 36.

²¹¹ SOLOWJEW, W., *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, 251.

és élő.²¹² Az igazi és spirituális szeretet nem egy erőtlen próbálkozás a halál elodázására, nem pusztán a haláltól való félelem, hanem a magának a halálnak a legyőzése. Nem csak a halhatatlannak és halandónak, időtelen és mulandónak a szétválasztása, hanem a pusztulásra ítélt transzformációja. A hamis lelkiség tagadja a testet, az igazi újjászüli, megváltja és feltámasztja.

Ha azt állítanánk, hogy az ember a maga konkrét töredékességében és elszigeteltségében abszolút értékkel rendelkezik, abszurd és szentségtörő lenne. Csak a hit erejében, amely alapja annak, amit remélünk, de még nem látunk, tulajdoníthatunk az emberi személynek abszolút értéket. Az autentikus szeretetnek is a hitben kell gyökereznie. A hit által jutunk el a végső felismerésre, hogy az emberben az állati természet és az erkölcsi és társadalmi törvényen kívül létezik egy magasabb princípium is a misztikus, isteni elv. Az Istenben történő egyesülés az, amely levezet bennünket a halhatatlansághoz, mert újjászüli azt a kegyelem ereje által.

Mint figyelemmel kísérhettük, Szolovjov számára szeretet lényege nem merül ki a moralitásban. Végső soron a szeretet sokkal fundamentálisabb ontológiai és teológiai kérdéseket vet fel. Az igaz vallásosság ideáját szem előtt tartva, amikor szeretetünk tárgyába vetett hitről beszélünk, az csak akkor nem válik bálványimádássá, ha ezt a tárgyat olyannak tételezzük, mint amely Istenben létezik, s csak ilyen összefüggésben lehetséges abszolút értékéről beszélni. Nyilvánvalóan ez a szemléletmód, amely a másik létezőt transzcendens, isteni szférába helyezi, analóg módon feltételezi saját személyének az abszolútumban való megalapozottságát is. Amint látható a személy tisztelete csak vallásos kontextusban képzelhető el. A másik személy abszolút értékét csak akkor tudom elismerni, ha hiszek benne (ami a hiteles szeretet elengedhetetlen feltétele), ha Istenben gyökerezőként tekintek rá és önmagamra is, ami szükségszerűen feltételezi Isten létét, a benne való hitet is. A hit által, amelynek kimondatlanul, reflektálatlanul is van egy benső háromságos struktúrája, történik meg az első lépés az ember személlyé válására, hiteles egyesítésére azon személlyel, vagy létezőkkel, amelyekre eddig tőle valós elkülönültségében, saját ellenpólusaként tekintett, ilyen módon állítva vissza a szentháromságos egy Isten képét, amelyre teremtve lett.²¹³

A legnagyobb nehézség Szolovjov gondolatmenetével kapcsolatban, hogy empirikus világunkban az elkülönült és elszigetelt egzisztencia egy olyan aktuális tény, amelyet a fizikai tapasztalat plauzibilissé tesz, ellenben az egység pusztán fogalmi spekulációnak,

²¹² BOSCO, N., *Vladimir Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, 136.

²¹³ SOLOWJEW, W., *Der Sinn der Geschlechtsliebe*. 242.

legjobb esetben is csak egy ideának tűnik. A túlvilágon viszont az egység, pontosabban szolovjovi terminussal a mindenegység lesz aktuális és nyilvánvaló (színről színre látás), míg az elkülönülés csak szubjektív és esetleges.²¹⁴ Meg kell említenünk azt a nyilvánvaló logikai következetlenséget, amellyel Szolovjov tétele küzd, s ami miatt az sokak számára csak egy költői hipotézis marad. Bár Szolovjov egyértelműen állást foglal a mindenegység mellett, azt pozitív módon bizonyítani nem tudja. Az ideális egységnek az örökkévalóság dimenziójában való meglétére nem ad elégséges magyarázatot Pustán azzal érvel, hogy attól még hogy a transzcendens világ innenső oldalán lévő alany számára az ideális lét csak a képzelet szüleményének is tűnik, az még nem jelenti, hogy nem lehet valóság a létnek egy másik, magasabb szférájában. Csak logikailag tekintve a problémát leszögezhető, hogy valaminek a pusztán lehetősége, még nem bizonyítja a létét²¹⁵, mint ahogy valaminek a nem léte, sem bizonyítja még az ellentétének a meglétét.) Vallásos és tételes hit nélkül nem verifikálható Szolovjov tétele.

Az időtlen és oszthatatlan Isten számára minden együtt és egyszerre létezik. Valamely tárgy Istenben való létét állítva, azt nem az önön elszigetelt magányában, hanem mindenekkel való egységében észlelem. Ez az ideális egység, amely után az egész teremtet világ sóvárog a kozmikus és történelmi folyamat végét és célját alkotja, amely nem lehet pusztán egy véges létező szubjektív koncepciója, hanem az valójában létezik, mint Isten szeretetének örök tárgya, Isten örök terve, az Ő örök mása.²¹⁶

²¹⁴ SOLOVEJ, V., *La visione dell'uomo della filosofia di Vladimir Solov'ev*, Dissertatio, Roma 2009, 168.

²¹⁵ Attól, hogy az egység elképzelhető az örökkévalóság létrendjében, az még nem bizonyítja, hogy a pozitív mindenegység szolovjovi értelemben létezik ennek a földi világnak a keretein kívül.

²¹⁶ SOLOWJEW, W., *Der Sinn der Geschlechtsliebe*. 249.

6. SZOLOVJOV TÖRTÉNELEMRŐL ALKOTOTT NÉZETEI

6. 1. Az igaz vallásosság lehetősége

Szolovjov gondolkodásának egyik alappilléret képezi az a vélekedés, hogy a világ még prekozmius szinten elveszített egységét – a melyet a Biblia a bűnbeesés parabolájával fejez ki – az embernek kell *hic et nunc*, a történelmi idő és tér keretein belül helyreállítania. A minden emberben ontológiai formaként potenciálisan meglévő egységet (amelyre vagy létesülő mindenegységként, vagy a Sophia megtestesüléseként, vagy az istenemberség ideálját hordozó alanyként hivatkozik) mind személyes, mind egyetemes erőfeszítés által kell egyre konkrétabb módon megteremteni. Ezen egység megalkotását intellektuális szempontból a filozófia, a vallás és a tudomány szabad teozófiává való integrálásán keresztül kell előmozdítani. Az ember egységet teremtő hivatásának ténye kiolvasható az isteni kinyilatkoztatásból, intuitíve felfedezhető az emberi lélekben, és az értelem is képes benső összefüggéseit feltárni, konkrét vagy elvont jelekből is következtetni rá.

Kezdetben Szolovjov saját gondolkodói feladatát is abban látta, hogy az igaz vallásosság elméleti vonatkozásait és összefüggéseit kell rendszereznie. Az igaz vallásosságot ekkor, még nem a keresztény konfesszionális egyházakban véli megtalálni, azok felszínes hipokrizisét rendkívül távolinak érzi a krisztusi ideáltól.²¹⁷ Ezért korai gondolkodói korszakában a vallásosságra, mint a teljes igazság elérésének szükséges legtagabb horizontjára tekint, amely igazság megragadása leginkább az egyes személy intellektusa számára adott kihívás.

A későbbiekben a vallásosság értékelésével kapcsolatban komoly hangsúlyeltolódást vehetünk észre. Bár Szolovjov továbbra sem tagadja az egyéni vallási tapasztalat lehetőségét, a vallást nem pusztán elvont elvként, az ember Istenkeresése kollektív kifejeződéseinek tartja, hanem olyan szellemi erőternek, amely konkrét feladatot hordoz az egyes ember és az emberiség autentikus céljának elérésében. Ez a cél pedig nem más, mint annak a felfedezése, hogy az egyes ember nem lehet pusztán individuálisan tételezve, nem lehet a másik ember által korlátozva, hanem sokkal inkább kiegészítve. Az emberiség egysége, amely az isteni princípium által meghatározott, és amely pszichológiailag a szereteten nyugszik, a keresztény társadalom és az Egyház misztikus

²¹⁷ FARKAS, Z., *A mindenegység vándora – Vlagyimir Szolovjov*, Dissertatio, Szeged 2006, 69.

közösségét építi fel.²¹⁸ Ezek az ideálok viszont nyilvánvalóan nem érhetők el egyetlen ember erőfeszítései által, sőt még pusztán az emberiség, mint az egyének különféleségét integrálni képes személyek fölötti organikus közösség által sem, hanem csak az isteni kegyelem, a minden emberi értelmet meghaladó isteni Sophia tevékeny részvétele által. Ez az eszkatologikus cél, amelyre az egész természet sóvárogva vár, amely az emberi történelem végső korszakát, az üdvtörténet kiteljesedését hozza majd el, nem sürgethető, az emberi tevékenység által. A mégoly tökéletes emberi szándék is biztosan elveszíti az áhított célt, ha az isteni részvétel nélkül unilaterális marad.²¹⁹ Az ilyen egyoldalú kezdeményezésekből jöhettek létre olyan történelmi jelenségek, mint az absztrakt klerikalizmus (a középkori Egyházra jellemző, eminens módon a reneszánsz korabeli Katolikus Egyházra) és az újkori absztrakt dualizmus, amely a lehető legteljesebb módon választaná szét az államot és az Egyházat.

Szolovjov filozófiai credója szerint a történelmet materialista, empirista, pozitivistá megközelítésből nem lehet helyesen értelmezni. A történelem lényege csak vallásos aspektusból válik érthetővé: egy olyan felsőbbrendű értelem által elindított teleologikus folyamat, amelyben az empirikus eseményekkel párhuzamosan egy szellemi cél is megvalósul.²²⁰

Sem az egész kozmikus folyamat, sem az emberiség nem érheti el igazi célját, a mindenegység megvalósulását, csak az isteni princípiummal, a Logosszal az Egyház titokzatos testében történő egyesülés által. „*Krisztus misztikus teste, amely kezdetben csak kicsiny magként az első keresztények elszórt csoportjaiból állt, az idők végezetén az egész emberiséget és az egész természetet magában foglalva alkot majd egy egyetlen istenemberi organizmust.*”²²¹ Szolovjov Szent Pál tételét, amely az Egyházat Krisztus misztikus testeként definiálja (1Kor 12,12) nem csak költői hasonlatnak tartja, hanem metafizikai igazságnak, annak minden következményével. Pusztán metaforaként tekintve a páli definíciót is, az tökéletesen kifejezi azt az eleven erőt, amely benső szervező és éltető elvként nem csak fizikailag tömörít egyedeket egy önkényesen kijelölt csoportba, hanem kölcsönös és éltető intim szálak sokaságával fűzi össze elválaszthatatlanul az Egyház tagjait. Ugyanez a kép gyönyörűen írja le és magyarázza az Egyházon, mint egy élő

²¹⁸ SOLOWJEW, W., *Das religiöse Prinzip im Menschen*, in *Deutsche Gesamtausgabe I*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 270.

²¹⁹ SOLOWJEW, W., *Über das Christentum*, in *Deutsche Gesamtausgabe II*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 79.

²²⁰ TRUHLAR, K., *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1966, 15.

²²¹ SOLOV'EV, V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa Edizioni, Roma 2008, 101.

szervezetén belül az egyes tagoknak feladataiban meglévő különbségeket, amely viszont nem hogy, nem sérti, hanem egyenesen előmozdítja az egésznek a helyes működését.

Komolyabb elvi nehézségnek tűnik a kérdés, hogy ha az Egyház egyes tagja, sőt minden egyes tagja bűnös, akkor mennyiben lehet az ő közösségük *szent*, túl az istenséggel történő egyesülésre való morális értelemben vett méltóságán, mennyire képes a profán- és üdvtörténelemben rá váró rendkívüli hivatását betölteni. Ezt a látványos ellentmondást Szolovjov pontosan azzal magyarázza, hogy az Egyház tagjait nem csak egy külsődleges szervező elv köti össze, hanem a természetfölötti testét szolgáltató Krisztus és a benne működő Szentlélek, amely ebben a *perikorészis*ben teljes lényegével, változatlanul és osztatlanul jelen van.²²²

Az Egyház jelenlegi formájában még nem Krisztus megdicsőült teste, az emberi alkotóelem tökéletlensége miatt, ugyanakkor már most is megtapasztalható benne, szolgálatán keresztül képes aktívan közvetíteni az isteni igazságot és szentséget. „*Krisztus már napjainkban is jelen van három egészen különleges módon, mint az út, az igazság és az élet. A successio hierarchica maga az út, amely Krisztustól ered, amely közreműködése által a krisztusi kegyelem az egész misztikus testben, azaz az Egyházban szétterjed. Az istenemberség dogmája, Krisztus tökéletes emberként és Istenként való megvallása, tanúságtétel a krisztusi igazságról. A szentségek pedig Krisztus bennünk való életének alapjai. A hierarchiában Krisztus úgy van jelen, mint az út, a megvallott hitben, mint az igazság, a szentségekben pedig, mint az élet. Ezen három valóság egysége által növekszik a közöttünk lévő Isten országa, amelynek Krisztus az Ura.*”²²³

6. 2. A teokrácia, az elkövetkezendő eszmény

Szolovjov filozófiai rendszerének logikai ívét felvázolva egyetlen fontos elemét szeretnénk még megemlíteni, amellyel ha nem is minden kétséget kizáróan maga a rendszer, de annak ismertetése többé-kevésbe teljessé válik.

Az isteni elv ebben a látható világban nem csak az Isten képére teremtett egyedi emberben, hanem az emberi közösségek konkrét formáiban, sőt az egész emberiségben, mint térben és időben egymással számtalan kapcsolat által összekötött szerves, Teremtője

²²² „Az Egyház szentsége bennünket megszentel, ugyanakkor a mi bűneink nem szentségtelenítik meg az Egyházat, ugyanis nem tőlünk, hanem Istentől ered a szentség.” in SOLOV’EV, V., *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1989, 124 kk.

²²³ SOLOV’EV, V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa Edizioni, Roma 2008, 108.

által kitűzött céllal rendelkező egészben is megnyilvánul. Ilyen értelemben akár egy nemzet, akár egy társadalom, vagy állam, mint konkrét evilági forma alkalmas lehet, a benne megvalósulandó isteni elv hordozására, azáltal történő tökéletesedésére.²²⁴

A Szolovjov műveiben olyannyira kedvelt trichotómia²²⁵ jegyében osztja fel a társadalmat három szférára. Az a szociális szövetség, amely elsődlegesen a világban megszerezhető és a pusztá léthez, vagy az élet minőségének javításához szükséges javak elnyerését tűzi ki célul a *gazdasági közösség*. A társadalom második alapvető formája, amely az emberek egymás közti spontán kapcsolatait, mint egy kollektív egészbe tartozó tagok relációit rendezi a *politikai közösség*, vagy az állam. S mivel az ember nem csak empirikusan meghatározott, evilági függések által fenyegetett, esetleges-, hanem az abszolút és örök létezést elérni kívánó, a boldog életet céljának tekintő értelmes létező is, az ezt evidenciának tekintő, saját magát azáltal megalapozottnak tartó szociális szövetséget *spirituális* vagy *szakrális közösségnek*, az Egyháznak tekinti.²²⁶

A kereszténység által, a Krisztustól kapott parancs szerint, az egész emberiségnek újjá kell születnie, ez pedig csak akkor lehetséges, ha nem csak az egyes egyedeit, hanem közösségeit is áthatja. Ezt leginkább az evangéliumból vett hasonlattal, ahhoz hasonlíthatnánk, ahogy a kovász átjárja a tésztát. Nem törli el az összes materiális jegyeit, ugyanakkor mégis oly módon válik vele eggyé, amely unió megtörténte után többé már nem szétválasztható, s ami mégis egy pozitív maradandó fundamentális karakterrel gazdagítja a befogadó alanyt. A kereszténység azáltal, hogy a világba jött üdvözíteni a világot, megmenti a világ legmagasabb kifejeződését, az államot is, kinyilatkoztatván létezésének igazi értelmét és célját.²²⁷

Természetesen téves koncepciókból származhat helytelen gyakorlat. A keresztény Nyugaton ez abban jelentkezett, hogy az Egyház megpróbált evilági hatalomként is viselkedni, Keleten pont az ellenkezője: világi hatalom a legfőbb egyházi adminisztrációt és törvénykezést is a saját kezében összpontosította. Ideális esetben az Egyház csak és kizárólag annyi hatással van az állam működésére, amennyiben az állam maga

²²⁴ Még ha Szolovjov elképzelése némely részletében túlzóan optimista, utópisztikus, mindenképpen pozitívabb jelenségeként értékelendő, mint ebben a témában egyik nagy ellenfelének és vitapartnerének, Lev Tolsztojnak az álláspontja. Bár magának Szolovjovnak is kétségei támadnak élete végén a teljes teokráciának az emberi történelem keretein belül való (legalább is belátható időn belüli) megvalósulásával kapcsolatban, az állam felszámolása, az anarchia, ami Tolsztoj végkövetkeztése viszont sokkal gyengébb lábakon álló alternatíva. Lásd TRUBECKOJ, J., *Tolsztoj és Szolovjov vitája az államról*, in *Vigilia VIII* (1986) 600 kk.

²²⁵ Már-már monomániásan visszatérő jellegzetessége Szolovjov bölcséletének, amelyben egyértelműen a hegei triádok (tézis-antitézis-szintézis) hatását kell látni.

²²⁶ SOLOV'EV, V., *I principi filosofici del sapere integrale* in *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 31.

²²⁷ SOLOV'EV, V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa Edizioni, Roma 2008, 124.

spiritualizálódik a keresztény alapigazságok által. Az Egyház csak annyiban nyitott az időleges valóságokra, amennyiben az állam nyitott az örök értékekre.²²⁸

Keresztény társadalomról abban az esetben beszélhetünk, amikor a gazdasági-, politikai- és szakrális közösség egy organikus egységet a *szabad teokráciát* alkot. A szabad teokráciában az Egyház nem keveredik bele az állami és gazdasági ügyekbe, hanem azok számára csak a legfőbb jót és normát mutatja fel.²²⁹ Ha Krisztus megtestesülésében a spirituális ember megjelenését, az egyetemes emberi történelem központját látjuk, akkor ugyanezen történelem célját a spirituális emberiség megjelenésében, a teokrácia eszményének megvalósulásában kell felfedeznünk.²³⁰

²²⁸ SOLOV'EV, V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa Edizioni, Roma 2008, 125.

²²⁹ SOLOV'EV, V., *I principi filosofici del sapere integrale* in *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990, 52

²³⁰ A teokrácia eszményének megvalósítását korábbi alkotói korszakában a történelemben megvalósíthatónak tartotta Szolovjov, s annak előmozdítását egy konkrét nép, nem meglepő módon az orosz nép feladatának tartotta. Életének utolsó éveiben komoly szkepszisei merülnek fel a tökéletes társadalmi igazság, mint summum bonnum megvalósíthatósága tekintetében. Ezekre utal az *Antikrisztus történetében* és a *Három beszélgetésben*. Lásd in SOLOVEJ, V., *La visione dell'uomo della filosofia di Vladimir Solov'ev*, Roma 2009. 68 kk.

II. HANS URS VON BALTHASAR

A szerző személye

Bár nem mondható, hogy Balthasar napjainktól távoli múltban élt volna, sem az életével kapcsolatos ismeretlen időszakok, életrajzának homályos foltjai miatt nem panaszkodhatunk, mégsem lenne helyes, ha legalább néhány momentumot akár önkényesen is ki ne ragadnánk, és teljes biográfiáját megspórolnánk azzal a kifogással, hogy túlzottan jól ismert személyiség volt, élete jól dokumentált, és másnál ez egyébként is kimerítőbben és részletesebben olvasható. Ez annál is inkább lehet tanulságos, mivel Hans Urs von Balthasarnak nem csak az életműve nehezen szorítható egyetlen teológiai, akadémiai, vagy kulturális kategóriába,²³¹ hanem ugyanez igaz egész személyiségére is. Maga Balthasar is tisztában volt azzal, sőt egész esztétikájának alapíthetét az a meggyőződés adja, hogy egyetlen alkotás igazi megértése sem képzelhető el az alkotójának szükséges mélységet el nem érő ismerete nélkül.²³² Minden szellemi alkotás, legyen az irodalmi, vagy filozófiai mű felfed írójának láthatatlan zsenijéből egy szeletet, ugyanakkor bármely művet képtelenek vagyunk helyesen értelmezni, ha kiszakítjuk abból a lelki-szellemi táptalajból, amelyben megfogant, ha átvágjuk azokat a vénákat, amelyeken keresztül egy eleven személyiség éltető lüktetése képes beáramlani az élettelen betűk és üres szavak csontmezején heverő szürke tetembe.

Ennek értelmében, mindenképpen helyénvaló nekünk magyaroknak Balthasar életrajzát megelőzően utalást tenni magyar felmenőire, akik eleve hozzájárultak ahhoz, hogy ez a rendkívüli képességekkel megáldott ember már gyermekként ösztönösen sajátítsa el annak művészetét, hogy képes legyen észlelni azokat a különféle perspektívákat, amelyből ugyanazon dolgokra tekinteni lehet, a gondolkodás merev kategórián – amelyek nem a valóság csodálatos sokszínűségét helyettesíteni, hanem abban a rendet könnyebben megpillantatni hivatottak – túllépni.

Anyai nagyanyja, altorjai Apor Margit bárónő, magyarországi arisztokrata családban született, aki Hermann Pietzker ezredessel kötött házassága révén költözött a svájci

²³¹ MARTINI, C. M., *Una straordinaria capacità di ascolto*, in *Communio* CXX (1991), 8.

²³² „Megismerés csak akkor jön létre, amikor az egész alakra (Gestalt) összpontosítunk, amikor azt a maga teljességében szemléljük. Az alak egy olyan egység, amely minden esetben mérhetetlenül több, mint pusztán részeinek összessége.” LÖSER, W., *Kleine Einführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005, 40. Ez a szemléletmód, amelyet Balthasar maga Goethe által ihletettnek tart oly hangsúlyossá válik esztétikájában, hogy annak mottójául is szolgálhatna.

Luzernbe. Házasságukból születik Gabrielle leányuk, aki később Hans Urs von Balthasar édesanyja lesz. Maga a fiatal unoka is sok időt tölt a nagyanyja által magyar családi mintára épített panzióban. Nagyanyjától és édesanyjától „*Balthasar a világra való nyitottságot, életerőt, kitartást és mélységes vallásosságot örökölt.*”²³³

Érdemes említést tenni unokatestvérével, báró Apor Vilmossal, való ismeretségére és jó kapcsolatára a Bécsben töltött diákévek alatt. Bizonyára nagy hatással volt rá a későbbi győri püspök hősie vértanúsága, amellyel a szovjet vörös katonák elől menekülő asszonyok és lányok védelmében áldozta életét. Ez még akkor is valószínű, ha Balthasar már nem élhette meg rokonának „megdicsőülését”, akit II. János Pál pápa iktatott 1997-ben az Egyház boldogjainak sorába.

1905-ben születik Luzernben. Itt tölti gyermekéveit egy olyan világban, amelynek a tudás, a műveltség és a vallásosság klasszikus értékei a tartópillérei. Középiskolás kort elérve Engelbergben kezdi el a gimnáziumot, amit Feldkirchben folytat, majd Zürichben érettségizik.

Egyetemi tanulmányait 1923 és 29 között Bécs, Berlin és Zürichben folytatja. Német nyelv és irodalom illetve filozófiát tanul. Doktori értekezése – amelynek címe: „*Das eschatologische Problem in der deutschen Literatur*” – is feszegeti a filozófiáról alkotott merev doktrinális elképzeléseket, könnyeden ível át diszciplináris határok felett.

1927-ben elvégzi a szentignáci lelkigyakorlatokat Whylenben, amely életének egyik meghatározó élményévé válik. Ennek hatására két évvel később belép a jezsuita rend németországi provinciájába. A noviciátus után két évig filozófiai tanulmányokat folytat München mellett, Pullachban, majd 1937-ig Lyon mellett a teológiában való további elmélyülésre nyílik lehetősége. Ezen tanulmányok ideje alatt, 1936-ban szentelik pappá Münchenben.

Pullachban szinte fuldoklik hallgatva a ráerőltetett, „*jól nevelt újszolasztikusok előadásait, mert noha nem voltak teljesen érzéketlenek a modern kérdésekkel szemben, egészében viszont nem tudtak kitörni az iskolás teológia elefántcsonttornyából.*”²³⁴ Bár komoly önfegyelemre van szüksége, hogy az újszolasztika pusztájában vergődő hallgatóként²³⁵ ne az idillibb vidékek felé való menekülést válassza, az Erich Przywarával való találkozása, viszont kárpótolja minden sivárságért. Balthasar saját maga nevezi

²³³ Előszó a magyar kiadáshoz in KRENSKI, T., *Krisztus mindenfelől*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2005, 9.

²³⁴ KRENSKI, T., *Krisztus mindenfelől*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2005, 56.

²³⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 76.

Przywarát mentorának, és tartja szellemi élete és fejlődése egyik legmeghatározóbb alakjának.²³⁶

Lyonban sok szempontból hasonlóan nyomasztó atmoszféra, az újszolasztika bezárkózásának állott levegője veszi körül. Szerencséjére itt is megtalálja azt a teológiai egyéniséget Henri de Lubac személyében, akiért érdemes folytatni a megkezdett utat, s akinek útmutatásai alapján fedezi fel az újszolasztika már többször kárhozottatott önmaga és értékei köré falakat építő gyanakvását, amelyből igazi kiutat jelent Lubac ösztönzésére az egyházatyák újrafelfedezése.²³⁷

Néhány év müncheni kitérő után visszatér Svájcba, ahol Baselben egyetemi lelkészi kinevezést kap. Az egyetemen töltött hivatali esztendő alatt köt ismeretséget Karl Barth-tal – a XX századi protestáns teológia egyik legnagyobb alakjával – akivel az egymás iránt érzett kölcsönös nagyrabecsülés és Mozart zenéje iránti elragadtatott lelkesedés kapcsolatukat egyre inkább barátivá nemesíti.²³⁸

A legnagyobb hatást Balthasarra viszont kétségkívül Adrienne von Speyr személye, misztikus élményei, a közel három évtizedes közös munka és Adrienne von Speyr lelkivezetése gyakorolja, amit végső soron közös küldetesként neveznek meg és fognak fel. Balthasar még jó néhány évvel Adrienne halála után is erélyes határozottsággal védelmezi azt: „Ezzel a könyvvel elsősorban azt kívánom megakadályozni, hogy halálom után bárki is megpróbálja elválasztani egymástól saját művet Adrienne von Speyrétől. A könyv azt igazolja, hogy ez semmilyen szempontból nem lehetséges, sem teológiai vonatkozásban, sem a kibontakozóban lévő társaságot illetően.”²³⁹

Közös küldetésüket bizonyos érlelődés után mind tisztábban abban vélik felfedezni, hogy egy új, a világi keresztények számára is „hozzáférhető” közösséget hozzanak létre, amely elkötelezettségben és lelki odaadásban nem marad el a legmélyebb szeretetből táplálkozó szerzetesi ideáloktól sem, ugyanakkor mégis megőrzi a világban való élet bizonyos külső (Isten rendelése szerint a monasztikus élettől nem kevésbé szent) formáit.²⁴⁰ Eme törekvésüket

²³⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Vizsgáljatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 11.

²³⁷ Amit adott pillanatban kimondott nyűgnek és tehernek tartott Balthasar a kegyelem által csodálatos lehetőséggé változik az egyházatyák teológiájának a mélységes megismerése. „Teológiai elemzéseit teljes mértékben átszövi az egyházatyák írásainak ismerete.” SZUROMI, Sz. A., *Hans Urs von Balthasar ekkleziológiai koncepciója és a hitletétemény*, in *Communio* XIV (2006/1-2), 93.

²³⁸ KRENSKI, T., *Krisztus mindenfelől*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2005, 31.

²³⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2004, 11.

²⁴⁰ A világi társaság János apostolról, a szeretett tanítványról kapta a nevét és arra volt „hivatott, hogy az Úr szeretetét az egyház szívében és az élet valamennyi területén megélje és kiárasssa: „Istennek több szeretetre van szüksége. – vallották. „Erre az isteni igényre úgy próbálnak válaszolni, hogy szeretik Istent és

a kezdetektől teljes értetlenség és gyanakvás fogadja, amiért végül Balthasar meghozza életének legnehezebb döntését,²⁴¹ és 1950-ben kilép a jezsuita rendből.

A Jézus Társaság elhagyása után még fáradhatatlanabban adja magát annak az élethivatásnak, amelyet annyiban érez fontosabbnak a szerzetesi életállapot külső jegyeihez való hűségtől, amennyivel magasabb rendűnek tekinthető, ha valaki nem csak a Mester egyik kései mégoly jelentős tanítványát is kövei, hanem magát a Mestert tartja szem előtt, minden mást Neki alárendelve. Olyan személyre szabott, egyértelmű feladatként éli meg küldetését, amelyet senki más nem tud helyette megtenni, csak abból a prózai okból kifolyólag, hogy nem erre a konkrét feladatra rendeltetett egy minden evilági bölcsességet meghaladó akarat tervében.

Éveken keresztül dolgozik Zürichben, ahol ahelyett, hogy tudományos karrierje felépítésén fáradozna, sokkal gyakorlatibb, és rövid távon talán kevesebb ismertséget eredményező dolgokkal foglalatoskodik: kiadóként és redaktorként vezeti a már korábban megalapított kiadójukat (Johannes Verlag, Einsiedeln).

1956-ban végleg visszatér Bázélbe. 1967-ig Adrienne von Speyr haláláig lelkiatyja, mentora és barátja ennek a rendkívüli karizmákkal és misztikus kegyelmekkel megajándékozott asszonynak. Folyamatosan szerkeszti és adja ki Adrienne műveit, amely mellett csodával határos módon számos saját művet is jegyez köztük a főművének tartott trilógia első hét kötetes több, mint 3000 oldalas opusát, a *Herrlichkeit*-ot.

Adrienne von Speyr halála mindennapi életét nem sokban változtatja meg. Ugyanazzal a lelkesedéssel folytatja küldetését, mint addig: rendszerezi és szerkeszti Adrienne hagyatékát, írja saját műveit, vezeti és instruálja a Johannesgemeinschaft-ot (János-társaságot), elszigeteltsége viszont varázsütésre megszűnik, az őt körülvevő hűvös légkör átcsap egy néha talán már magának Balthasarnak is terhes lelkes ünneplésbe. Egymást érik a kitüntetések és díszdoktori címek, sőt már életében tanulmányok, portrékötetek születnek róla, meghívják a Nemzetközi Teológiai Bizottság munkájába, munkásságáról és teológiájáról szimpóziumot tart a Catholic University of America.²⁴²

Mindezen rangos elismerésektől jóval fontosabb számára, hogy megélheti egyik leghőbb vágyának teljesülését, 1985-ben Rómában, a Katolikus Egyház szívében, II János Pál

embertársainkat, mint a világban élő önálló személyek és mint az egyházban élő közösség” in GUERRIERO, E.,: *Hans Urs von Balthasar* Johannes Verlag, Einsiedeln 1993, 159.

²⁴¹ Maga Balthasar így vall erről: „Ignác saját korában megfogalmazott célkitűzése ettől fogva számomra a világi társasággal volt egyenértékű; az egyikből a másikba lépve súlyos áldozatot kellett hoznom, de a változást az a bizonyosság kísérte, hogy ugyanazt az eszmét immár megelőlegebben szolgálhatom.” in BALTHASAR, H. U. V., *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 77

²⁴² Lásd HENRICI, P., *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. in LEHMANN, K., - KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar Gestalt und Werk*, Communio Verlag, Köln, 1989, 18-61.

pápa külön kérésének és sürgetésének eleget téve szimpóziumot rendeznek Adrienne von Speyr életéről és az Egyház számára jelentős küldetéséről.

Életének utolsó éveiben befejezi a Trilógia harmadik részét a Theologik-ot. Érdeklődése klasszikus eszkatológiai témák irányába fordul, amellyel sikerül felkavarni a teológiai állóvizet, s aminek okán többen hevesen bírálják.²⁴³

1988-ban bíborossá nevezi ki a pápa, de ezt a személyiségétől és egész teológiai lényétől, alakjától távolálló kitüntetést nem kell sokáig viselnie. Bíborossá kreálása után nem egészen egy hónappal 1988. június 26-án adja vissza nagyszerű lelkét Teremtőjének. Személyével a XX. század egyik legnagyobb teológusa távozott ebből a mulandó és minden szépségében töredékes világból a Teljességbe, ahol bizonyára maga is elcsodálkozik a számára felragyogó isteni dicsőség kimondhatatlan szépségén.

A mester és barát, Henri de Lubac következőképp vall róla: „*Maga is azok közé tartozik, akiről azt állította, hogy életüket a teológia dicsőségének szentelték - a teológiának, ennek az emésztő tűznek, amely két éjszaka, két mélység: az imádás és az engedelmesség között lobban fel.*”²⁴⁴ Ahogy Mozartról írta: „Nem Mozart művészete állt életének szolgálatában, hanem élete a művészetében.”²⁴⁵ Ettől találóbban Balthasar alakjának nagyságát is nehéz lenne összefoglalni.

²⁴³ Megírja a *Was dürfen wir hoffen*; az *Epilog*; a *Kleiner Diskurs über die Hölle* és az *Apokatastasis* című műveit, amelyekben talán félreérthető és túlzónak tűnő optimizmussal ad hangot azon reményének, hogy Isten végtelen irgalmassága csodálatos és az emberi értelmet meghaladó módon mégis képes lehet annak megakadályozására, hogy akár egyetlen egy is az emberi lelkek, mint Isten gyermekei közül elveszék, és az örök kárhozatra jusson.

²⁴⁴ LUBAC, H. d., *Ein Zeuge Jesu Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*. Communio 4 (1975) 401.

²⁴⁵ BALTHASAR, H. U. v., *Mozarts Freiheit*, in *Wolfgang Amadeus Mozart 1756*. 1959, 38-40

ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ

A szépség és az esztétika rehabilitálása

Talán megdöbbenő maga a gondolat is első hallásra. Ugyan miért kellene a szépséget, vagy éppen az esztétikát rehabilitálni? Milyen értelemben szorul akár egyik, akár másik arra, hogy az őt megillető és korábban birtokolt helyre visszaállítassék? Van-e egyáltalán lehetőség bármi vélt vagy valós sérelem jóvátételére élettelen dolgok (egy fogalom és egy tudományos diszciplína, filozófiai szaktudományág) esetében? Felszínesen szemlélve a problémakört egy pusztán logikai-szemantikai választ adva az utóbbi kérdésekre könnyedén lehetne negatív módon is válaszolni. Ha képesek vagyunk viszont tekintetünket a lényegre irányítani, a világ dolgainak igazi összefüggéseinek megpillantására egyedül képes lelki szemeinket felnyitni, akkor a Teremtőtől a teremtett világ megismerésére és annak végső beteljesítésére alkotó feladatot kapott, Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember óriási drámáját tapasztalhatjuk, amint ugyanez az ember az igazság²⁴⁶ megismerésének képességét, szellemi érzékeit elveszíti.

Hans Urs von Balthasar életművének tekintett trilógia első része, a *Herrlichkeit* hét kötete a szerző részéről a szépségnek és az esztétikának (mint eredeti értelemben vett *aiszthézis*nek) az újrafelfedezésére tett heroikus erőfeszítés. Balthasar a maga idejében, a XX. század második felében, úgy ítélte meg, hogy az „esztétikai fordulat” roppant sürgető, napjainkra ez szemernyit sem változott. Sőt az aktuális helyzetet joggal nevezhetjük kétségbeejtőnek. Csak szeretnénk remélni, hogy egy ilyen próbálkozás már nem eleve elkésett.²⁴⁷

„A következőkben a keresztény teológiának a harmadik *transzcendentálé* fényében történő kidolgozására tétetik kísérlet: a jó és az igaz jegyében álló szemléletnek a szép fényében történő kiegészítésére.”²⁴⁸ – nevezi meg Balthasar a célt rögtön művének

²⁴⁶ Az igazságra itt semmiképpen nem jogi kategóriaként, hanem ontológiai fogalomként – a valóság a legteljesebb és legátfogóbb összefüggéseiben értve – hivatkozunk.

²⁴⁷ Személyes élményem világította ezt meg számomra megdöbbenő erővel, amikor egy végzős egyetemi hallgató a Debreceni Egyetemen Szolovjov esztétikájáról tartott műveltségi modul szóbeli vizsgáján a legáltalánosabb kérdésre, ti, hogy hogyan tudná saját szavaival definiálni a művészetet, vagy a szépséget következőképpen válaszolt: „Szerintem akár a művészetről, akár a szépségről nehéz bármi egyértelmű kijelentést tenni, hisz ezek teljesen szubjektív dolgok...”

²⁴⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 9. Érdemes itt megjegyezni, hogy Balthasar eme bevezetője inkább figyelemfelkeltő, amennyiben megállapítja a klasszikus bölcsellettörténet egyik adósságát a szépséggel szemben, saját kísérlete viszont túlmegy azon, hogy a szépségnek az eddigi tökéletlen vagy hiányos fogalmi megragadását egészítse ki, vagy teljesítse be. Balthasar egész munkássága arról szól, hogy úgy a *szépség*, mint a *lét* végtelenül több,

előszavában. Utal arra is, hogy a modern teológiai gondolkodásban mennyire elsorvadt az esztétikai szempont szemben megelőző korok idilli állapotával, amikor ez sokkalta inkább jellemző volt. Ugyanakkor számba véve akár a keresztény teológiai gondolkodás akár a filozófia történetét sokaknak lehet az a nem minden alapot nélkülöző érzése, hogy a szépségről szóló rendszeresen kifejtett gondolatsor messze nem kapta meg azt az érdeklődést és figyelmet, amely a jóság, a helyes cselekvés, vagy éppenséggel a valóság, a lét megragadására fordítódott. Isten imádásában nemesedett, vagy aranyszájú szentatyák is csak utalás jelleggel említik meg, hogy a Szentháromságos Isten nem csak a legteljesebben igaz és végtelenül jóságos, hanem mellesleg csodálatosan szép is. A legtöbb világi bölcslő is a legutóbbi időkig óvatosan nyúlt a témához. Még akkor is, ha túlzás lenne teljes feledésről beszélni, az esztétika története ismétlődő, de soha nem beteljesülő próbálkozások igazi folytonosságot nélkülöző esetleges sorozata, amely rapszodikusán fel, majd újra eltűnik a nyugati gondolkodás színpadáról.²⁴⁹ S bár a szépség megtapasztalása az egyik legáltalánosabb és legintenzívebb lelki-szellemi élménye az embernek, kifejtésétől annak objektív nehézségei miatt viszont sok gondolkodó, mint a szellem szilárd bizonyosságától messzire szakadt ingoványos talajtól jobbnak látta tartózkodni. Nem könnyíti a helyzetet az a terminológiai konfúzió sem, amely az esztétikával, mint a szépség és az ember művészi alkotó tevékenységének elméletével kapcsolatban megtalálható.²⁵⁰ A legújabb idők felfokozott, kissé talán egzaltált lelkesedése vezet viszont ahhoz a túlzó és alaptalan szemlélethez, amit esztéticizmusnak nevezünk, s amelytől Balthasar is oly megborzadva fordul el.²⁵¹

mint a róla alkotott ítélet, mint mindaz, amit az ember belőle értelmével felfogni képes. Sőt fontos mindjárt az elején leszögezni, hogy a *Herrlichkeit*, mint értekezés, nem az általános, vagy profán értelemben használt széppel, hanem az isteni szeretetben megnyilatkozó tökéletes, vagy teológiai szépséggel kíván foglalkozni.

²⁴⁹ BRUNELLA, A., *Il dramma della bellezza, Una rilettura di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 2009, 11.

²⁵⁰ Maga Arisztotelész is, aki legalább törekszik rá a „Poétika” című művében, a szépségnek csak szórványos jellegzetességeit képes megragadni, a művészeti alkotásoknak csupán néhány törvényszerűségét jegyzi le. Különösen növeli az esztétikával kapcsolatos félreértéseket, (amit többen változatlanul kiterjesztenek a szépségre is) hogy többen módosult jelentésben használják az esztétikát (Kierkegaard, Nietzsche) valljuk be őszintén ez Balthasarra is abszolút jellemző lesz

²⁵¹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 9.

Alkalmazott módszer, terminológiai megjegyzések

Mindenképpen érdemes rögtön az elején tisztázni, hogy milyen értelemben is használja Balthasar az esztétika terminust, amellyel a *Herrlichkeit* sajátos műfajára utal, szeretné azt a rendszeres emberi gondolkodás nagy témái között elhelyezni. Balthasar maga a következőképpen próbálja a „névválasztását” (főművének diszciplináris meghatározását) megindokolni, az abból adódó félreértéseket megmagyarázni: „*Elvégre nem léphetünk túl azon az emberi szokáson, hogy csak azt nevezzük szépnek, ami számunkra szépként mutatkozik meg, legalábbis a földön nem, ezért pedig tanácsosnak és szükségesnek tűnik, hogy felhagyjunk az esztétikai fogalmak teológiai alkalmazásával. Az esztétikai fogalmakat használó teológia előbb-utóbb úgyis megváltozik, s teológiai esztétikából (vagyis a teológia síkján és teológiai módszerekkel esztétikát kidolgozni igyekvő kísérletből) merő esztétikai teológiává alakul, a teológiai tartalmat elárulva és kiárúsítva a világi szépségtan szokásos nézeteit veszi mértékül.*”²⁵²

Eme provizórikus definíciót is elégtelennek fogják viszont tartani, és csalódottan fogják félbehagyni a *Herrlichkeit* tanulmányozását, akik hagyományos értelemben vett esztétikát, *szépségtant* keresnek abban, köszönhetően annak, hogy a szerző az esztétika szót legeredetibb értelmében (*aiszthészisz* – meglátás, megpillantás, érzékelés) használja. Balthasar számára az esztétika nem a szépség (különösen az evilági szépség) elmélete, hanem sokkal inkább teremtő módszer, amely szükséges a művészi alkotások létrehozásához, másrészt szemlélet, amely a bennük felragyogó szépségben való gyönyörködést lehetővé teszi. S mivel az így értelmezett esztétikában benne foglaltatik Isten, a teremtett világ és az ember, mint *Alkotó* – *alkotás* – *az alkotást szemlélő* is, nem lenne helytelen Szolovjovtól kölcsönözve egy új fogalmat, a *teoesztétikát* használni esetünkben (amely fogalomalkatás lehetőségét a trilógia második művében, a *Theodramatik*-ban, már maga Balthasar is alkalmaz), mint a körülményes balthasari-, vagy a kevésbé kifejező és félreérthető teológiai esztétikát. Természetesen a teoesztétika mindig csak a eminens teológiai tartalmak szemlélésére értendő, nem magára a szemlélésre, észlelésre, érzékelésre, amely bárminemű esztétika legfontosabb eszköze és lehetőségi feltétele.

²⁵² BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 35; *A dicsőség felfénylése I.* 39.

Szükséges még megállnunk néhány gondolat erejéig Balthasar esztétikájának két kulcsfogalmánál, illetve azok helyes értelmezésénél. Az első ilyen terminus maga – a Balthasar teológiai esztétikájának címet kölcsönző – rendkívüli szimbolikus erővel bíró: *Herrlichkeit*. Bár tény, hogy a jánosi teológia *δοξα του θεου*-jának legáltalánosabb német megfelelője a *Herrlichkeit Gottes*, és maga Balthasar is utalni akar a szeretett tanítvány által lejegyzett evangéliumra, a legtöbb európai nyelv nem képes azt jelentésazonosan lefordítani. Ugyancsak tény, hogy maga Balthasar ajánlja a francia fordítás címéül, hogy az a *La Gloire et la Croix* legyen, és innen meríti minden fordító a bátorságot, hogy a *Herrlichkeit*-ot egyszerűen a *gloria* megfelelőjével fordítsa (*Gloria, Glory, Dicsőség*). Érdemes azonban észrevenni, hogy ugyanezen fogalmakat németre elsődlegesen az *Ehre* vagy a *Ruhm* kifejezésekkel szokták fordítani, ami jelzi azt, hogy a *Herrlichkeit*, mint kifejezés az említett fordításokkal szemben egy vertikális többlettel bír. Mindaddig, amíg az említett fogalmakban az immanens (akár evilági keretek között is) és morális (amely megszerezhető, kiérdemelhető) melléközönge erőteljesebb, a *Herrlichkeit*-ban a transzcendens (isteni szférára jellemző) és az esztétikai (gyönyörködésre készítő) jelentésárnyalat is bennefoglaltatik.²⁵³ Kiváló alternatíva lenne a jelzős szerkezetekben a *herrlich* fordítására a *fenséges* kifejezés használata melléknévként, amely implicálja a korábban említett vertikális aspektust is. Problémát inkább az abból képzett főnévnek, a *fenségesség*nek a nehézkessége jelent.

Balthasar teoesztétikájának másik kulcsfogalma a *Gestalt*, amelynek jelentéshű fordítása még nagyobb kihívás elé állítja gondolatainak tolmácsolóját, mint láttuk azt az előzőekben. A magyar fordítás következetesen *alak*nak fordítja a német *Gestalt*-ot, ami azért problémás, mert alakon inkább a külső, nem lényegi megjelenési jegyeket értjük. Az *alak* inkább a külső hasonlóságra nem a lényegi egységre utal.

A másik kézenfekvő lehetőség lenne a *Gestalt*-nak a *formával* történő fordítása, ahogy legtöbb modern európai nyelv meg is teszi. A *forma* sokkal inkább utal a benső lényegre is, ugyanakkor a szenttamási *materia-forma* binomiumban meglévő szembenállás, amely rendkívül erőteljes hatással van gondolkodásunkra, azt az érzetet kelti bennünk ösztönösen is, hogy a *forma* egy minden anyagságtól mentes elvont lényeg. A *Gestalt* viszont pont az imént említett két szempont a külső és a belső, a lényeg és a jelenség szintézise a testet öltött idea, a megtestesült-, beteljesedett-, kikristályosodott-, láthatóvá

²⁵³ A *Herrlichkeit* jelentéstöbbletére utal indirekt módon, hogy több fordítás sem érezte elegendőnek a „tükörfordítást”, hanem az igazi lényeget valamilyen szóösszetétellel, vagy körülírással próbálta visszaadni (*La Gloire et la Croix; The Glory of the Lord; A dicsőség felfénylése*).

vált szellemi, az igazi *universale concretum*. Benső logikájuk és etimológiájuk szerint reális lehetőség lenne még a *képzet* (esetleg képezet, példakép, életkép) fogalmakkal történő megfeleltetés, amelyeknek viszont oly erősen rögzült az eredeti etimológiának ellentmondó gyakorlati használata alakult ki nyelvünkben, ami értelemzavaró mivolta miatt, ezt kizárja.

Véleményem szerint a legjobb választás lehetett volna az *eszmény* fogalma (esetleg külön nyomatékosítva, hogy testet öltött, megszületett eszméről van szó). Bár első hallásra jelenthetne akár, a konkrét kontingenciáktól mentes idilli, de absztrakt valamit is, összességében mégis sokkal inkább az eszmének megfelelő, de mégis konkrét, inkarnálódott valóságra kellene utaljon. Az *eszmény* fordítás viszont azért lehet félrevezető, mert köznapi szóhasználatban az eredeti jelentésétől és a magyar nyelv logikájától idegen módon szinte mindenki elvont, elérhetetlen és személytelen ideál értelemben használja. Ez pedig nyilvánvalóan pontosan az ellnekezője annak, amit Balthasar a *Gestalt*-tal ki akar fejezni.

Hosszas töprengés, vívódás és professzori konzultáció után végül úgy döntöttünk, hogy a *Gestalt* fogalmat nem fordítjuk le, hanem ebben a formában fogjuk használni, amikor egyértelműen a konkrét, egyedivé vált és testes öltött eszme értelemben használjuk. Emellett gyakran megjelenik még a szemléléssel foglalkozó részben a *forma* fogalom a balthasari *Form* megfelelőjeként, és néhány szófordulatban, szóösszetételben, ahol már annyira megszokott, hogy szinte másképp nem is mondható magyarul az *alak* kifejezés is.

1. ESZTÉTIKAI ALAPVETÉS

1. 1. A helyes ismeret lehetősége

Már diákévei alatt egyre nyomasztóbban hat az ifjú Balthasarra mind kora teológiájának, mind a filozófiának siralmas helyzete. Legszerényebb önmeghatározásuk szerint is az igazság ismeretének legkiválóbb eszközei, de sokkal szívesebben aposztrofálja önmagát mind a filozófia, mind a teológia a az Tudás kincstára, a Bölcsesség kútfeje, vagy egyenesen az Igazság szentélyeként. Kora teológiája (de a filozófiára is ugyanannyira jellemző) Balthasar szerint viszont sokkal inkább hasonlít egy olyan romhalmazhoz, ami a Szent Templom pusztulása után maradt meg, amelynek kulcsait nem használják az azokat őrzők, s a bejáratot minden oldalról törmelék torlaszolja el.²⁵⁴ Mindez viszont egyáltalán nem gátolja azokat, akik eredetileg az Igazság Szentélyének szolgálatára lettek felszentelve, hogy szűklátókörű kalmárokká változva a megmaradt töredékek iskolás portékáit mindenható tudományosság néven próbálják meg eladni. Balthasar kritikai megjegyzései fel szeretnék hívni a figyelmet az öncélú tudományosság elégtelenségére és a tudományos önhittség veszélyeire.

Amennyiben az emberi gondolkodás történetére úgy tekintünk, mint egy organikus egészre, amelyben ha mégoly lazán is, de egymással kapcsolatban állnak, egymás eredményeire építenek gondolatok, tudományágak, az emberi psziché és szellem eredményei, s amelynek végső közös célja a lét mind teljesebb feltárása, akkor XX. századra az igazság keresésének labirintusában az emberi szellem egyre vitathatatlanabbul és végzetesen eltévedt. Talán lehetetlen pontosan meghatározni azt a pillanatot, hiszen nem egyetlen személy, vagy konkrét történelmi időponthoz köthető, amikor a szellem vándorútján egy útelágazáshoz érkezvén az emberi gondolkodás nem az igazság teljessége, hanem az egyre közelíthetőbben meghatározható ismeretek, az ún. tények természettudományossága felé fordult. Legfőbb ideje lenne Balthasar szerint viszont az ilyen egzaktuság ígézetéből felocsúdni, amely a valóságnak mindig csak egy részletét képes nyújtani, sohasem a teljességet. Sajnos ez a fajta csöklátás, az egzakt tudományok módszere, ill. az azoknak való megfelelési kényszer a napjaink teológiájára is jellemző. Elengedhetetlenül szükséges annak a megértése, hogy igazság csak egy van²⁵⁵, és az nem

²⁵⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 96.

²⁵⁵ MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano 2008, 94.

önnön részaspektusa, nem felosztható, nem pusztán egy logikai képlet, nem egy absztrakció és nem elsősorban fogalmi jellegű. „Szemünk már csak a feldaraboltat látja, csak a mennyiségre figyelmes. A világ és a lélek analitikusaivá váltunk, de nem vagyunk képesek többé az Egységet szemlélni.”²⁵⁶ Ezen evidencia belátása nélkül nem lesz képes a teológiai gondolkodás legfőbb hivatásának mértéke szerint az igazságot abszolút kontextusában, mint Isten és a világ eleven kapcsolatát felmutatni.²⁵⁷ Amennyiben erre képteleneknek bizonyulunk, mi is áthagyományozzuk utódainkra az emberi gondolkodásnak görög filozófiában is meglévő „áteredő bűnét”, amely abban áll, hogy az előbbi a világot (kiszakítva az Isten általi teremtettség kontextusából) önmagába zárta, ugyanakkor viszont abszolút rangra emelte, és önmagától valóként, önmagában fennállóként tételezte.²⁵⁸

1. 2. A diszciplináris kategóriák korlátai

Köszönhetően neveltetésének és a sokrétű tanulmányoknak, amelyeket folytatott Balthasar képes volt felismerni az emberi ész által létrehozott különböző kategóriák viszonylagosságát. Bár nyilvánvalóan számos nehézségbe ütközött az egymással szembeállított kategóriák kibékítésének során, bár hosszú idő óta elhanyagolt, fáradságos úttörőmunkát kellett magára vennie, a feladat nagysága, a sok meg nem értés és irigység soha nem kedvetlenítette el.

Irodalmi tanulmányai, a művészetek iránti érdeklődése és a komolyzenéért való lelkesedése adja majd meg neki azt a különleges látásmódot, amely tudományos korlátok felett átívelő szintézis megalkotására ösztönzi.

Pontosan a zenehallgatás élménye teszi figyelmissé arra, hogy bár a zenei hangokat a fülünkkel érzékeljük (amelyet klasszikusan az értelemre ható ingerek közvetítésének szerveként tekintünk) az mégis százszorta inkább lelki, mint értelemmel történő megtapasztalás. A zeneiség vizsgálata során lesz figyelmes Balthasar, még diákévei elején

²⁵⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 22-23.

²⁵⁷ Uo. 16.

²⁵⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, in *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 4. Martinelli ezt egyenesen úgy értelmezi, mint a görög filozófia a végestől való menekülését, ami egyet jelent az ember Istentől való teremtenyi függésének elfelejtésével. MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano 2008, 47.

a konkrét formák autonómiájának kérdéskörére. „A formák²⁵⁹ születése igen komoly problematika, mert azok legalábbis potenciálisan az általuk jelölt ideával egy időben jönnek világra. Ennélfogva a legbensőségesebb módon egyesülnek az ideával, vagy pontosabban az ideák a formák egymástól függővé válnak.”²⁶⁰ Rendkívüli jelentőségű lesz az egész zenei kontextus, mint Balthasar a *Gestaltról* folytatandó kutatásainak ihletője és ösztönzője. A zenében – ellentétben a szavakkal – csodálatos módon nem választható szét a jel és a jelzett tartalom. Amíg a szavak, mint pusztán verbális jelek nagyfokú esetlegességet hordoznak magukban – hisz ugyanarra a tartalomra akusztikailag egymástól teljesen különböző hangsorral is utalhatnak²⁶¹ – addig a zene az emberi gondolatot oly tökéletlenül és töredékesen kifejezni képes szavak sokaságához képest a kulturális, nemzetiségi különbségek bábeli zűrzavarát megelőző paradicsomi nyelv, amely közvetlenül képes a lélekhez szólni, a félreértések, - értelmezések sokasága nélkül. Hasonló élményben lehet része annak, aki egy számára korábban még ismeretlen képzőművészeti alkotást szemlél. Hosszú pillanatokig csak a szavak és fogalmak nélküli gyönyörködés jellemző erre az aktusra, amikor a szemlélő képekként befogadja az alkotást, helyesebben, amikor kilép önmaga bezártságából, és eggyé válik az alkotással, mint *megtestesült eszmével*.²⁶²

Az eddigiekből is érzékelhetővé válik, hogy milyen már-már megváltó szerep vár a szépségre, a saját egyre jobban összekuszálódó gondolatainak pókhálórendszerébe beleragadt emberi szellem kiszabadításában. Ez is egy olyan pillanat, amikor Dosztojevszkij szállóigévé vált jóslatának – „a szépség fogja a világot megmenteni” – egyik lehetséges értelme felvillan.

Létfontosságú Balthasar szerint, hogy a cél eléréséhez helyes *intentió*val és megfelelő nyitottsággal kezdjünk hozzá feladatunkhoz. Ismét és ismét tudatosítanunk kell, hogy az igazság lényege szerint nem statikus, nem mozdulatlan, csak annyira kényszeríthető egy minden eleveenséget nélkülöző mozdulatlan, merev pózba önazonosságának fokozatos elvesztése nélkül, amennyire egy hihetetlen repülési

²⁵⁹ Kezdetben Balthasar a *Form* kifejezést használja akár a későbbi *Gestalt*hoz nagyon közeli értelemben is. Mielőtt viszont nagyfokú következetlenséggel vádolnánk, érdemes tudatosítani, hogy ezt majdnem négy évtizeddel (1925) a *Herrlichkeit* megírása előtt vetette papírra. Ugyanakkor a későbbiekben is megmarad a *Form* (általánosabb értelemben) és a *Gestalt* (konkrét egyedi módon) fogalmak párhuzamossága.

²⁶⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Die Entwicklung der musikalischen Idee (Versuch einer Synthese der Musik). Bekenntnis zur Mozart*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1998, 49.

²⁶¹ Pl. kutya – eb; kukorica – tengeri; létra – lábtő; nem beszélve arról, hogy két különböző nyelv ugyanarra az ideára egymástól szinte minden esetben teljesen különböző, esetleges hangsorral utal. Amennyiben komolyabb egyezés vagy csak hasonlóság is észrevehető, annak kulturális kölcsönhatás, ismert vagy nem ismert történelmi kapcsolat az oka.

²⁶² Lásd BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 146-47

teljesítményei miatt csodált sarki csér egy kalitkába zárva még vándormadárnak nevezhető. Ugyanúgy, ahogy a lét sem ragadható meg életidegen, absztrakt fogalmakkal, a szépség is szertefoszlik szemeink előtt, ha nem tudatosítjuk önmagunk számára folyamatosan a formákra jellemző lüktető, metamorfotikus karaktert. Az emberi szellem Teremtőjétől kapott feladata pedig nem lehet más, mint hogy a helyes szemlélés elsajátítása által azt is megértse – egy a muzsikából vett példával – hogy az igazság nem azonos néhány helyesen eljátszott zenei hanggal, egy „fület gyönyörködtető” dallammal, egyetlen mégoly csodálatos hangzású hangszernek a szólamával, hanem az egész szimfonikus zenekar által megteremtett tökéletes zenei harmónia teljességével.²⁶³

A szimfonikus jelző teljes joggal alkalmazható Balthasart a tudományszemléletére is. Kutatásai megkövetelik, hogy mások számára átadhatóak, megfelelően kommunikálhatóak legyenek, ezért elemzéseinek stílusa a filozófiához áll közel, végső célja viszont, különösen annak konkrét tartalma pedig már az emberi ész határát jelképező kierkegaardi szakadékon túl csak teológiai bizonyosság által fedezhető fel. Balthasar tisztában van azzal, hogy támadások céltáblájává fog válni, de inkább azt viseli el, mint a helyes utat feladja, vagy minthogy a nehézségek miatt lemondjon a célról, és kompromisszumot kössön látszateredményekkel.

A filozófia kétségkívül egyik nagy erénye az őszinteség, a nyitottság a kritikus megközelítés és a megalkuvástól való irtózás, amire szüksége van minden bölcselőnek, hogy bizonyítsa a pusztán empirikus tapasztalatot meghaladó, a formák immanenciájában rejtő transzcendencia lehetőségét. A szépség, az esztétikai minőség, egy testet öltött eszme viszont soha nem lesz leírható tökéletesen a kanti filozófia apriori fogalmaival. Az idő múlásával lassan a teológiai gondolkodás is megérett az igazság egy összetettebb képének a felvázolásához. Egyre nyilvánvalóbb, hogy a kinyilatkoztatás nem csak betűket, szavakat és fogalmakat foglal magában, hanem képekben és hangokban is megtörtént, hiszen egy egyszeri, fizikailag látható és érzékelhető istenemberi személyben testesült meg elsősorban.²⁶⁴ Az Írás és a szavak csak a Léleknek arról tett tanúságai.²⁶⁵ S mivel egy képet, egy formát, alakzatot, egyszóval, valamit amit szemünkön keresztül érzékelünk mindig csak közelítőleg tudunk szavakkal kifejezni, újra „leképezni”, szükségszerű tehát,

²⁶³ Lásd még a szerző egy kisebb lélegzetvételi művét, amelyet teljesen a témának szentelt. BALTHASAR, H. U. v., *Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.

²⁶⁴ BALTHASAR, H. U. v., *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 159.

²⁶⁵ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 445.

hogy a *Gestalt* szemléléséről szóló értekezés nyelve is költői, időbeli, analogikus, azaz képszerű legyen.

A teoesztétikának sajátos hivatása van Balthasar szerint. Nem követheti el azt a hibát, amely a kanti esztétika ihletésére megelégszik azzal, hogy a szépséget derivatívén értelmezze, úgy mint amely elsősorban a róla alkotott fogalom, és az emberi elme előzetes képességeinek a következménye. Ez a felfogás vezetett saját kategóriáival fokozatosan oda, hogy a szépség csak evilági felszínre vált, gyönyört szerző díszítéssé, vagy kereskedelmi szemponttá degradálódott, abszolút elveszítve a szépségnek az egész létre vonatkozó tejeőbb dimenzióját, megmagyarázatlanul hagyva az abban megnyilvánuló és önmagát felfedni próbáló transzcendenst. Balthasar esztétikai fordulataának pedig pont az lenne a célja, hogy észre vegyük a Gestaltban, akár a művészi alkotásokban, akár a lenyűgöző természeti szépségben a transzcendenciát, kezdetben még nem mint sajátosan teológiai vonatkozást, de legalább mint egy felsőbbrendű, szellemi valósággal meglévő kapcsolatot. Balthasar maga is tisztában van azzal, hogy ez a küldetés nem merül ki abban, hogy egy meghökkentő művel rámutatunk egy múltbéli tévedésre, hanem az új felismerés fényében folyamatosan át kell alakulni a gondolkodásnak és ezen új aspektust integrálva kell a jövőbe tekinteni. Saját főművére, a trilógiára is úgy tekint, mint egy művészi alkotói princípiumra, amely nem maga a kész alkotás, annak csak a váza, amelynek teljes épületét a jövő kutatásai fogják kiteljesíteni, és befejezni.²⁶⁶

1. 3. „Scahu der Gestalt”, mint átalakító tapasztalat

Korunk semmiképp sem tartható már annak a történelmi kairiosznak, amelyben az emberi művészet és a keresztény kinyilatkoztatás egymást mélységesen áthatotta. S ha létezett, mint ahogy Gerhard Nebel állítja, az egy legendákba illően áldott időszak volt, „amikor is létrejöttek az ikonok, a bazilikák, a román-kori katedrálisok, a szobrászati és festészeti alkotások: azóta azonban túlságosan is sok félreértés és túlságosan is visszás dolgok történtek ahhoz, hogy abban a helyzetben lehetnénk, hogy inkább a két szféra közötti hasonlóságot, mintsem a közöttük uralkodó mindig nagyobb különbséget hangsúlyozzuk.”²⁶⁷

²⁶⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 9.

²⁶⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 34-35.; *A dicsőség felfénylése I.* 38.

Napjainkban ennek a lehetősége már-már elképzelhetetlen, oly magas szintre jutott a művészetek, a vallás és gondolkodás formátlanítása. A jelenig érő eme folyamat nem egy koncepciózus egymással szoros összefüggésben lévő, főként nem kitervelt okok láncolata, hanem a szellem-, művészet- és vallástörténet pulzáló, hömpölygő, állandóan mozgásban lévő folyama, amelyben lehetséges bizonyos trendek és irányok megfigyelése, a teljesség megragadása és foglyul ejtése viszont aligha. Bár egy több évszázadon átívelő folyamatot túlzás lenne akár egyetlen ember érdemének, akár negatív kontextusban egyetlen személy bűnének tartani, nehezen vitatható, hogy a vallás, művészet és gondolkodás középkori szintézisét, harmonikus kapcsolatát komolyan megrendítette a protestantizmus, amely előbb a templomaiból űzte ki a képzőművészeti formákat, s nagyon hamar a hit igazságait is elvi magasságokba kényszerítette. Mára eljutottunk oda, hogy sokan ab ovo megkérdőjelezzik azt, hogy a teológia számára egyáltalán valami pozitívat nyújthat az esztétikai szemléletmód. Az evangélium lényegét érzik fenyegetve az anyagi eón mulandó formái által, amelyek végtére is nem lehetnek kompatibilisek az örök és változatlan isteni világgal.²⁶⁸ Az ilyen sekélyes gondolkodás számára már az is nehézséget jelent, hogy a szépség ontológiai mélységét észre vegye, és tanácstalanul áll a botrány előtt, hogy látszólag olyan dolgok is „szépek” lehetnek, melyekről egyértelműen belátható, hogy vagy nem jók, vagy nem igazak.²⁶⁹

A *Gestalt* szemlélése egy olyan mélységes tapasztalat, amely nem írható le a kanti filozófia fogalmaival. Nem az érzékelés és értelem, érzékelés és képzelőerő, érzékelés és ész közötti kölcsönös egymásra hatásról van itt szó, hanem egy átalakító élményről, amely nem a velem született képességek függvénye, azok által eleve elrendelt okozat, hanem az említett képességek kiteljesedését, gazdagodását is lehetővé tevő eredeti tapasztalat. Az eszmény szemlélése egy az idő hömpölygésében születő eredeti tapasztalat, amely megelőzi, ill. meg kell előznie az értelmi képességek működését, amelyek azt fogalmakban

²⁶⁸ Lásd in DUPRÉ, L., *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, in Schindler (1991), 184-185. Megjegyzendő, hogy Balthasarnak nem áll szándékában egy új filozófiatörténetet írni és munkásságát szerénytelenül elhelyezni annak színpadán. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 371.

²⁶⁹ Természetesen nem a valódi szépségről van ebben az esetben szó, csak töredékes, felszínes csillogásról, a szépségnek csupán az illúziójáról. A kettő között ti. a valódi és a talmi szépség között annyi a hasonlóság, mint egy üvegcserep és egy gyémánt között. Sőt sokszor még erről sincs szó, csupán az egyéni ízlés tévedéséről, amely korunk általános vélekedése szerint mégis tiszteletreméltó, szuverén, sőt saját törvényeit megalkotó, a maga szubjektivitásában megkérdőjelezhetetlen. Balthasar szerint a szépség egyértelműen valamely objektív tulajdonsága a létnek, amely nem függ az egyéni ítélettől, és amely nagyon szoros kapcsolatban van a jóval és az igazzal. A szépségnek a jósággal való bensőséges kapcsolatára utal Schiller gondolata: "...az esztétikum az, amely a színpadot morális intézménnyé alakítja." in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 20; *A discsőség felfénylése I.* 24. S fordítva nem kevésbé igaz, hogy a színpadot az erkölcs emeli az esztétika magaslatára.

és kategóriákban kívánják objektiválni. Semmi szükség nincs arra, hogy valami ezt a tapasztalatot megelőző intellektuális tartalmat, vagy apriori fogalmat, korábbi élményt keressünk, hiszen a Gestalt maga az *ősjelenség* (Urphänomen).²⁷⁰ Egy Gestalt szemlélésében mindig felfedezhető a megnyilatkozásnak, az önfeltárásnak egy váratlan érzése, az igazság megsejtése. Azért is nevezhető megsejtésnek, mert szavakkal nem megfelelően leírható, és ezzel párhuzamosan egy olyan előzetes intuíció, ami nélkül semmilyen érdeklődést nem mutatnánk, ami a megismerés vágyának, szándékának is az eredője. Épp a szépség lesz az, ami biztosítani fogja, hogy a megismerés vágya ne pusztán tudásvágy (intellektuálisan értékelhető adatok megszerzése) legyen, hanem érzékelés és észlelés, amely magával ragadja az egész embert teljes testi-lelki mivoltában.

„Teste révén az ember a világban létezik, a világban önmagát kifejezve cselekszik, felelősséget vállalva maga is alakítja a dolgok általános állapotát, tetteit kitörölhetetlenül beírja a történelembe, amely – akár kedvére van, akár ellenére van – magával viszi képmását. Ha korábban nem ismerte fel, legalább e ponton be kell látnia, hogy nem ura önmagának, mert egyfelől nem képes szabadon uralni önnön létét, nem ő határozza meg tulajdon alakját, másfelől megnyilatkozásai sem szabadok, mert test lévén már mindig is megnyilatkozó lény, sőt csak utólag megnyilatkozásából visszahúzódva nyerheti el önazonosságát.”²⁷¹ Az embert tehát a maga teljességében ragadja meg a Gestalt a szemlélés közben. Mintegy kényszeríti létét érintő legalapvetőbb kérdések megválaszolására. Elsősorban nem az alkotó és építő készségeire hat a szemlélés tapasztalata, hanem érdek és előzetesen rögzített cél nélkül emeli az elfogadás és a befogadás állapotába.

²⁷⁰ Senki nincs, aki meg tudná mondani, hogyan ragadjuk meg egy fának az eleven lényegét, amely kifejeződik a növekedésében, az alakjában, azokban a változásokban, amelyek végbemennek benne, amelyek mégsem önkényesek, hanem egy bizonyos rendszerességet jelentenek, s amelyek hasonlónak teszik más fákhoz. Nem magyarázgatásra van szükség, csak egyszerűen szemlélésre, mert maga a fa, mint élő szervezet hordozza önmagában saját maga interpretációját. BALTHASAR, H. U. V., *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 45-46.

²⁷¹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 19; *A dicsőség felfénylése I.* 23.

2. A SZEMLÉLÉS SZUBJEKTÍV FELTÉTELE

2. 1. A szemlélés, mint a megismerés átfogó módja

A szemlélés az egész embernek egy olyan önmagát szabadon (lehetőleg előítéletmentesen) megnyitó tette, amely által saját véges testi mivoltunk korlátai által jelentett bezártságon átívelve megközelíthetjük azt a titkot, amelyet egy másik létező jelent. A szemlélés, mint a megismerés átfogó módja, feltételezi a megismerő alany önnön abszolút különállóságának a feladását és önmaga kitárulkozását a megismerés szavakkal csak tökéletlenül leírható folyamatában, amelyben kilépve saját izolációjának szűkösségéből képes lesz belépni a megismerni vágyott tárgy előtte megnyíló misztériumának ajtaján. A szemlélés folyamán az is nyilvánvaló lesz, hogy nem én vagyok az előttem megnyilatkozó egységnek sem alkotója, sem teremtménye. Teljes lényünknek minden képességével és érzékével részt kell vennie ebben a sokszor hosszabb ideig is eltartó folyamatban ahhoz, hogy képesek legyünk a megjelenő Gestaltot a maga teljességében „érezkelni”.²⁷² A szemlélés folyamán az alanyak fel kell állnia a „bírói székből”, le kell mondania arról, hogy mindenható ítéletet alkosson, hiszen nem ura a megjelenő Gesatltnak, ugyanis nem ő önti azokat formába.²⁷³

A szemlélésben a szemlélő maga idomul a szépség benső törvényéhez. Nem uralkodni akar, hanem átadja önmagát, hiszen csak akkor képes valódi ismeretre jutni, akkor közelíti meg az igazságot, ha tisztában van azzal, hogy mi önmagunk is része vagyunk annak, amit megtapasztalunk.²⁷⁴ Az ember, mint maga is test, része a materiális valóságnak, annak a világnak, amelyet, mint szellem, megismerő alanyként megtapasztal. Ennek a kettősségnek a felismerése egy megrázó pillanat, amelyben nyilvánvalóvá válik az a sajátos egybeesés, ami anyag és forma, test és szellem között van. Sőt az ember önmagát szemlélve egyszerre szemlélő és a szemlélt tárgy is. Ennek folyamán az alanyiség és tárgyiség, mint a

²⁷² „Ne ítéld elhamarkodottan, különben az eszmény nem képes formát öltetni!” – figyelmeztet mindannyiunkat Goethe.

²⁷³ Egy eszmény megismerése (Gestalt) hasonlít bizonyos szintig egy rejtvény megfejtéséhez. Hosszú idő alatt megértem az azt létrehozó értelem célját, az értelmét bizonyos mértékig a lényegét, de ez még nem jelenti azt, hogy én hoztam létre, sőt a benne lévő értelmesség nem függ attól, hogy van-e egyáltalán valaki, aki megérti. Évezredekken keresztül vitatkoztak azon, hogy az egyiptomi hieroglifák olvasható írás-e, avagy csupán díszítő elemek sokasága, amíg egy fiatal francia régész François Champollion meg nem fejtette. A vita és a tagadás sem törölte viszont el az értelmét, az objektíve megvolt.

²⁷⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 48.

megismerés két pillére egymást oly kölcsönösen átjárja és birtokolja, amely lehetetlenné teszi a precíz szétválasztásukat.

A *Gestalt* meghatározása tehát közel sem egy könnyed, egyszerű feladat. Nem állíthatjuk, hogy pusztán a tárgyban áll fenn, sem azt, hogy pusztán a szemlélő alanyban, sokkal inkább a külső és belső eggyé válásának eseményében. Csak ezt az alapvető kölcsönösséget szem előtt tartva leszünk képesek meghatározni a Gestaltot. A Gestalt, amennyiben annak fizikai kiterjedését érzékeljük, egyidejűleg ösztönöz a belső mélységének a felfedezésére is. Más szóval a szemlélet tárgyának materiális oldala figyelmeztet bennünket a szellemire is. A lényeg megragadása viszont nem azt jelenti, hogy úgy próbálom azt a felszínen túl elérni, hogy elutasítom a materiális formát, hiszen a lényeg annak nem mond ellent, sokkal inkább abban áll fenn. Az önmagát helytelenül definiáló tudományosság, amely a dolgok lényegét absztrakt fogalmakkal, minden konkrétságot nélkülöző módon próbálja meg leírni, pontosan azt fogja elvéteni, ami a Gestaltot kivételessé teszi, tudniillik a lüktetését, az elevenségét és eseményszerűségét, amikor is egy univerzális eszme egy véges létezőben reálisan és hitelesen testet ölt.

Balthasar nem ért egyet a testiség platóni elutasításával, hiszen a természetes lét, az emberi élet elképzelhetetlen nélküle, de maga a természetfölötti lét is csak az absztrakt gondolkodás hipotéziseként tekinthet az így, tévesen elképzelt vegytiszta szellemi létezés lehetőségére. A testi vonatkozások megléte nélkül értelmezhetetlenek lennének az emberi létezés oly meghatározó élményei, mint az esztétikum, vagy a játék felemelő és átalakító tapasztalata.²⁷⁵ Sokan nem is gondolnánk, hogy a játék egyszerű, mégis az egész embert magával ragadó örömében a ránk ható szépség nyilvánul meg, melynek harmóniáját különösebb akarat, vagy tudati erőfeszítés nélkül, anélkül, hogy arra reflektálnánk, újrateremtjük. Az ilyen mélységes élményekben megnyilvánuló természetesség, ami mentes a preconcepciók gyártásának és abból való logikai kényszerkövetkeztetéseknek minden erőlködésétől, lehet a Balthasar által kívánatosnak tartott érzékelés premisszája. Olyan érzékelés vagy szemlélés, amely nem hasonlítható egy távoli képre vetett futó pillantásra, hanem sokkal inkább a szemlélőnek a szemlélete tárgyává történő metamorfózis.²⁷⁶ A szemlélés (bármennyire is ezt sugallaná a magyar kifejezés) nem korlátozható csupán a látásra, illetve egyetlen érzékszerv működésére, hanem sokkal inkább az egész testnek, az egész embernek önmagát szabadon kitáró, előfeltevésmentes,

²⁷⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 9.

²⁷⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 466

befogadó spirituális állapota, nyitottsága. Ez az alapvető nyitottság nyilvánul meg mind egy művészi alkotás élvezésében, mind a játék önfeledtségében és egy különösen magas foka Balthasar szerint magában a színházban, ami mint egy teljes életkép, életesmény mindkettőt ötvözi magában. A színházzal meglévő hasonlóság egy olyan referenciapont, ahonnan visszatekintve könnyebben megérthetjük a szépség dinamikus karakterét. Sőt nem szabad szem elől téveszteni a magasabb egységbe való belefoglaltságot, a szépség legtöbbször kontextuális jellegét: Az életben ránk rótt szerep, amelyet el kell játszanunk, egyben mindig egy nagyobb még teljesebb drámai előadás mellékszerepe is.²⁷⁷ Minden tettünk, döntésünk, gesztusunk és alkotásunk egy olyan drámai játék része, amelyet nem uralunk, de amelyet magunk is alakítunk, s amely kibontakozása (inkarnációja) által bennünket is alakít. A szemlélt és érzékelt formák mindig utalnak a valóság egy mélyebb, sokszor nem reflektált rétegére is, ami viszont nem mindig lépi át a tudatosság küszöbét. Az érzéki formák tehát túlmutatnak önmagukon egy láthatatlan véglegességre, egy magasabb rendű formára.²⁷⁸

Meg kell vizsgálnunk azt, hogy mi módon képes az ember olyan tapasztalatra szert tenni, ami önmagán túlmutat. Ez a tapasztalat viszont nem azonos a szentek misztikus élményeivel, amelyek oly zavarba ejtően óriásiak és oly elragadóak, hogy szinte megsemmisítik az alanyt. Az ilyen tapasztalat olyannyira hatalmas és összetett, hogy bizonyos értelemben megcseréli a megtapasztaló és tapasztalt közötti szerepeket. Balthasar viszont nem a misztikus tapasztalatra utal, részben annak kifejezhetetlensége miatt, részben azért, mert a misztikus megtapasztalás semmiképp nem tekinthető általánosnak.

Ha a metafizika, mint ahogy Balthasar téziséből látható, nem választható el a konkrét, érzéki tapasztalattól, akkor következtetésképpen a metafizikára sem lehet, mint változatlanra, megállapításaira, mint minden szempontból örökérvényűekre tekinteni. A jóságról mit sem tudnánk, ha nem találkoznánk egy konkrét szituációban valamely részleges jóval. Az igazságot, a maga komplexitása miatt nem könnyű kifejezni. Legkönnyebben valamely hazugság, valamely nem-igazság ellentétéként objektiválható. „És hogy létezik szépség azt az érzéki tapasztalatból tudjuk, amely egyik pillanatban megmutatja, a másikon eltakarja a szépséget, különböző mélyrétegekben felfoghatatlanul

²⁷⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 20.

Hasonlóképpen igaz ez természetesen a teodráma is: „A kinyilatkoztatást nem lehet a szemlélet statikus tárgyaként tekinteni, hanem sokkal inkább a világban való cselekvésként az abban meglévő eszközöket felhasználva. Ebben a tevékenységben az ember nem csak szemlélő, hanem szereplő is.” Uo. 18.

²⁷⁸ Ezt nevezhetjük a dolgokban meglévő transzcendenciának, (ebben az esetben nem tulajdonképpeni vallásos kategória) de egy „felsőbbrendű formának” is. DUPRÉ, L., *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, in Schindler (1991), 184.

ingadozva elrejt, majd ismét felfedi azt.”²⁷⁹ Természetesen ezzel a megállapításával Balthasar a metafizikát nem kívánja az empirizmus szintjére degradálni. Fontos látni, hogy a tapasztalataink soha nem szolgálnak végleges, változatlan, egzakt eredményekkel, annál kevésbé, mivelhogy mi magunk, mint szemlélők állandó változásban vagyunk. Egy illat, egy kép, egy képzőművészeti alkotás, egy dallam, egy versidézet, egy irodalmi mű általában első találkozásunk alkalmával katartikus hatást tesz az emberre, (amennyiben benne rejlő szépség mértéke erre képessé teszi) a későbbiek folyamán ugyanazzal a tárggyal való találkozás is mindig más módon érinthet meg. A szemlélőre gyakorolt hatás a felfokozott esztétikai élményt nyújtótól, a rutinszerűn keresztül, egészen a közömbös, a már-már untatóig terjedhet.²⁸⁰ Látható, hogy a szemlélő szubjektív egyedisége, személyes affinitása, a szemlélt dolgok iránti elkötelezettsége nagyban befolyásolja a tapasztalat milyenségét, az így megszerezhető ismeretek értékét. A továbbiakban szeretnénk megvizsgálni azt, hogy a szemlélésben, mint a megismerő alanynak a szemlélt valósággal történő eseményszerű találkozásakor fellépő szubjektív hangsúlyok, egyéni különbségek ellenére, miért kell a szemlélésben szerzett tapasztalatot mégis objektívnek tartani.

2. 2. A szemlélés által nyújtott objektivitás

A forma meghatározása tehát közel sem egy könnyed, egyszerű feladat. Nem állíthatjuk, hogy pusztán a tárgyban áll fenn, sem azt, hogy pusztán a szemlélő alanyban, sokkal inkább a külső és belső eggyé válásának eseményében. Csak ezt az alapvető kölcsönösséget szem előtt tartva leszünk képesek meghatározni a formát. A forma, amennyiben annak fizikai kiterjedését érzékeljük, egyidejűleg ösztönöz a belső mélységének a felfedezésére is. Más szóval a szemlélet tárgyának materiális oldala figyelmeztet bennünket a szellemire is. A rútság, az eltorzult forma önmagában is botrány, káromlás, amely szenvedést okoz, mivel a szépség elsilányításából, a formális harmónia kiteljesedésének akadályozásából jön létre, amely az emberi lélekbe írt szépség utáni vágyat frusztrálja. A csúfság, a torzó azért okoz általánosan szenvedést, mert a szemlélés folyamatában, már hamarabb szembesül vele, mielőtt róla racionális ítéletet alkothatna. A

²⁷⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 30.

²⁸⁰ A himnusz az eléneklése mérhetetlenül nagyobb benyomást tesz azon hallgatóra, aki azt egy sporteseménye országa színeiben aratott diadal után büszkén és meghatottan énekli, mint akár ugyanezen személyre, aki azt néhány évtizeddel ezelőtt egy pártrendezvény hamis és semmitmondó külsőségeként volt kénytelen elénekelni.

szemlélés, Balthasar műveinek sajátos módszertani fogalma, az embernek arra az alapvető nyitottságára vonatkozik, amely által befogadja az evilági formákat,²⁸¹ anélkül, hogy azokat tudományos szempontok szerint elemezné, mesterségesen feldarabolná, azért hogy részleteit újra összeillesztve logikailag elemezhesse.

Balthasar szerint evidensnek tekintendő az a szoros kapcsolat, ami a szépség és a szenvedés között megtalálható. Hiszen maga a teremtés is – Isten akarat szerint – egy folyamatos létrejövés, ami leginkább a szüléshez-születéshez hasonlítható. A születés pedig nemcsak a biológiai szférában elválaszthatatlan a szenvedéstől, hanem *mutatis mutandis* ontológiai összefüggésekben is jellemzője minden dolog létrejöttének. Amikor befogadó módon érzékelünk (szemlélünk) valamely jót, vagy szépet, akkor nem mi magunk vagyunk azok, akik eldöntjük, hogy vágyunk rá, avagy szenvedni tőle. Ez, tudniillik, hogy nem mi magunk vagyunk megnyilvánuló dolgok eredői, birtokosai, teljhatalmú urai, bizonyítja számunkra ontológiai jelentőségüket, azt, hogy önálló valóságtartalommal bírnak. Egyszerűbben fogalmazva, (Descartes leghíresebb tételének pendantjára): a tény, hogy valami örömet szerez, vagy elszomorít, egyértelművé teszi a dolog létét. A szépségre szükségünk van, amit abban a pillanatban minden kétséget kizáróan belátunk, amikor elveszítjük, vagy ha hiányzik az életünkéből. Ezért van az végső soron, hogy a szenvedés visszavezethető a szépség elvesztésétől való félelemre. A szépség elvesztésének lehetőségére ezért gondolunk, mint drámára, kiteljesedésének meggátolására pedig, mint kegyetlenségre.²⁸² Csak ha a valóság drámaiságát, a szépség elvesztését objektív lehetőségként tekintem, van lehetőség a kozmikus egység és szolidaritás létrejöttére. A szépség elvesztése azért jelent szenvedést, mert a célunk nem a kozmikus kegyetlenség, hanem a megértés, az egység, a harmónia előmozdítása. A szépség tehát valahol a fájdalom és az üdvösség között található félúton. Annál drámaibb, minél inkább objektív módon képes testet ölteni, hiszen annál inkább elveszíthető, annál inkább képezi a szubjektív vágyaink alapját.

Ugyanakkor tévedés lenne azt feltételezni, és Balthasar egész koncepciójának ellentmondóan azt állítani, hogy a szépség lényegének meghatározásában az egyéni

²⁸¹ MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano 2008, 126.

²⁸² „A szépséggel találkozá (sőt nem is találkozá vele, hanem közegébe merülve) az egész embert remegés járja át. Az ember nemcsak megragadónak találja a szépet, hanem úgy érzi, az megragadta őt, és kisajátította magának. Minél átfogóbb ez a tapasztalat, az ember annál kevésbé kívánja és élvezi a pusztán érzéki és merőben egyes aktusokhoz kötődő örömet, és annál kevésbé reflektál tulajdon aktusára vagy állapotára. Ellenkezőleg teljes lényével a szép állapotába ragadtatik és átadja magát neki, immár az határozza meg, az tölti élettel. Amennyiben ezek a tapasztalatok kitüntetett minőségűek, az emberi lét legmagasabb rendű pillanatai...” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 238; *A dicsőség felfénylése I.* 234.

látásmódnak és ítéletnek jelentős szerepe lehet. Sőt pont ellenkezőleg: az esztéticista tendenciákat legteljesebben elutasítja Balthasar teoesztétikája. A szépet szemlélni, azaz „*bensővé tenni, nem egyenlő a szubjektív ítélet alkotással, hanem a képekben megmutatkozó lényeg mélységére fordítani a tekintetet.*”²⁸³ Mindezt beláthatjuk, ha megvizsgáljuk, hogy milyen értelemben használja Balthasar az objektivitás kifejezést. Amikor szerzőnk azt mondja, hogy a szépségben történő kinyilatkoztatás akár önkényesnek is látszhatna, ha elfelejtenénk, hogy csak ez biztosítja lét objektivitását, akkor objektivitáson az egyéni akaratra nem visszavezethetőt ért, egy olyan elfogulatlan ismeretnek a birtokába jutást, ami a szemlélő befogadó készségén, mint fundamentumon nyugszik²⁸⁴

Ahol véget ér az egyén önző szándékának önkénye, ott elkezdődik a saját fizikai és egzisztenciális korlátainak elfogadása, és azon keresztül a szépség megértése. Amikor arra érzünk késztetést, hogy elfogadjuk azt, ami akkor történik, amikor elveszettnek érezvén magunkat egy megváltóért fohászkodunk,²⁸⁵ a pillanatot, amikor az akarat cselekedete nélkül, mintegy megadván magunkat annak a szükségszerűségnek, hogy elfogadjunk egy olyan megtestesült Gestaltot, ami mind a világnak, mind saját magunknak értelmet ad, elindultunk az igazság felé vezető úton. Eminens feladata minden esztétikai szemlélet által áthatott gondolkodónak, hogy kellő figyelmet fordítson és megvizsgálja azt a folyamatot, amikor a szép testet ölt, hogy a testen keresztül eljusson az igazsághoz.²⁸⁶ Ez azért is fontos, mert az újkori nyugati gondolkodás fogalmi megrögzöttségén nevelkedett, axiómáit megkérdőjelezhetetlen logikai igazságokként tartó ember számára nehéz lesz elfogadni, hogy a szépség megnyilvánulásának nincsenek előzetes törvényei, apriori szükségszerűségei.

A tulajdonképpeni esztétikai megtapasztalás a maga semmi korábbihoz nem hasonlítható újdonságában mindig mehökkentő élményként, egy bizonyos fokig meglepetésként éri a befogadót. Ez az első meglepetés mindig kiváltja az alany csodálatát,²⁸⁷ amely nem egy spirituális fénysugár megpillantásából származik, nem pusztán valami magasabb rendű valóság észre vétele az anyagban, nem egy teljesen

²⁸³ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*. 383.

²⁸⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000, 69.

²⁸⁵ UO.

²⁸⁶ RUGGIERI, G., *Introduzione alla lettura di „Gloria” in Hans Urs von Balthasar, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 125-138.

²⁸⁷ Jelen esetben az meglepetés, mint a platóni (*thaumazein* – rácsodálkozás) értelmében áll, arra a pillanatra utal, amikor a megismerőben először tudatosodik valamely tőle különböző létforma, ill. az azzal való találkozás. A csodálat általánosabb értelemben a megpillantott eszményben való gyönyörködés, az egyre jobban formálódó megismerés folyamán érzett öröme is utal.

személyes teremtmő érzés átéléséből, vagy az értelem alkotásának felfedezéséből fakad, hanem azért, mert annak a csodálatos eseménynek vagyunk tanúi, amikor egy konkrét tárgy a felismerés fényében testet, alakot ölt. Az esztétikai megtapasztalás, mint „komplex történet”, amely minden megismerés gyökerében, mint az igazság és a valóság biztosítéka ott nyugszik, elsőprő lendülettel „ölel magához szenvedélyesen”, érzékekre ható s az egész testet magával ragadó módon. Az ilyen megtapasztalás, meghatározza az embert, mint olyan valóságot, amely önmaga számára nem elegendő. Ha az esztétikai megtapasztalás fogalmakkal nem kifejezhető, az azért van, mert csodálatos.²⁸⁸

Egy szín lehetséges árnyalata, egy növény levelének az erezte, kikeletkor a virágok illata mind, mind olyan dolgok, amelyeket nem lehet pontosan kategóriák által kimeríteni, de épp ezek a jelentéktelennek látszó (akcidentális) különbségek azok, amelyek egyedivé, egyszerűvé teszik az adott növényt. Az egyedi létező minden kontingenciája ellenére többletet is hordoz a saját elvont lényegéhez képest, transzcendálja a látható szépséget, mert egy láthatatlan tökéletességet is jelenvalóvá tesz.²⁸⁹

A fény nem kívülről és felülről -, hanem magából a Gestaltból, azaz belülről sugárzik kifelé, amit a vele való találkozásban tapasztal meg az ember. Balthasar a kortárs filozófiai tendenciákkal szemben, amelyek a megismerést szubjektív tudati tartalmakkal azonosítják egyrészt, másrészt a nyelv logikai elemzéséből magyarázzák, egy igazi „természetes ember” ideálját fogalmazza meg, aki ösztönösen képes a természetes és természetfölötti világgal kapcsolatba lépni és a kíváncsiságában meg is ismeri a szépet...Amíg Szent Tamás szerint a szépet azért kell meghatározni, hogy szerethessük, Balthasar szerint csak ha megtanulunk vágyani rá leszünk képesek megismerni.²⁹⁰ A természetes ember alapbeállítottsága egyben liturgikus és tapasztalati, az óhajtott tárgy iránti teljes odaadás.

²⁸⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1937, 432.

²⁸⁹ Egy példával megvilágítva: Egy karácsonyfavásáron a legfontosabb paramétereknek (méret, fajta esetleg az ár) valószínűleg több száz fenyő is megfelelhet, az ember mégis hajlamos hosszú időt eltölteni a szavakkal talán pontosan nem is kifejezhető apró „esztétikai” különbségek mérlegelésével, és a legkiválóbb megtalálásával. De idézhetnénk Saint Exupéry hallhatatlan kis hercegével, aki a saját (önmaga számára kivételes) rózsáját az összes többi között egyedinek, kivételesnek volt képes tartani.

²⁹⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1, I; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 359.

2. 3. A Gestalt megismerése az érzékek által

Balthasar „Gestaltfilozófiájának” egyik sarokpontja, hogy a *Gestalt* pontosan az inkarnáció által válik azzá ami. Az ember esetében ezt a következőképp kell elképzelni: Az ember csak addig tekinthető embernek, amíg egyben Gestalt (megteseteszült eszme, inkarnálódott szellem és lélek egysége). Akár test nélkül próbálnánk meg elképzelni, vagy csak lényegének térben és időben történő materiális konkretizációjában radikálisan korlátozva, egyre kevésbé lenne személy, következésképp egyre kevésbé nevezhetnénk embernek is. Ha bármely embernek pusztán a szellemi oldalát tekintenénk, akkor nem maradna más belőle, mint egyediségében is nehezen definiálható önmagába zárt individuum.²⁹¹ Másik oldalról még nyilvánvalóbb, hogy nem nevezhető embernek a szellem megnyilvánulásaitól (értelem és akarat) megfosztott test.²⁹²

Egy igazi találkozás alkalmával az első és nem elhanyagolható információt az a kép nyújtja, amit megpillantok a másik személyről, vagy tárgyról, akivel, vagy amellyel találkozom. Bár ez a vizuális információ közel nem kimerítő, hogy még sem teljesen elhanyagolható, vagy jelentéktelen abból is látszik, hogy mindannyiunkban képzetek sokaságát szüli (első benyomásként), amelyet sokan elegendőnek tartanak egy sommás ítélet meghozatalához is. A kép, a láthatóság az, amely lehetővé teszi valamely létező megnyilatkozását a megismerésnek az első feltétele. Az ember testi mivolta, az hogy képes megjelenni szemtől szemben a másikkal, képes vele jelekkel, sőt fizikai hangokkal is kapcsolatba lépni, lehetővé teszi a megismerhetőséget, de egyben meggátolja az teljes elrejtőzést, saját létének tagadását is.²⁹³ Ez egy közös, ösztönös meggyőződés mindannyiunkban, ezért ezzel nem is hadakozik senki, hanem sokkal inkább megpróbálja önnön magát, mint titkot feltárni, megnyilatkozni, amely által saját maga és mások számára is egyre jobban megismerhetővé válik. Bár ez az önfeltárás, mint saját maga meghaladásának a kísérlete sokszor csak fenomenális szintűnek tűnhet, mivel mindig töredékes marad. Bár lesznek, mind testi, mind lelki szinten olyan részei az embernek,

²⁹¹ Természetesen külső, természettudományos szempontból vizsgálva – test nélküli szellemként ugyanis csak ilyen szinten lenne képes az ember kapcsolatba lépni a világ dolgaival – is lehet információkat szerezni bármely vizsgált tárgyról, reális megismeréshez viszont szükség van arra, hogy az anyagi testtel testként is kapcsolatba lépjünk. Például egy számunkra ismeretlen, egzotikus gyümölcsnek megállapíthatjuk küldő fizikai paramétereit (tömeg, szín, hőmérséklet, energiatartalom stb.), de igazán csak akkor ismerhető meg, és szerezhető róla az előbbiektől sokkal fontosabb és pontosabb ismeret, ha megízleljük, fizikai értelemben is eggyé válik velünk elfogyasztása során.

²⁹² Méltóságától megfosztva, áruként tekintve rá, rabszolgának nevezhető, akaratától megfosztva, „biorobot”, értelem nélkül pedig *animal sine ratione*.

²⁹³ MODA, A., *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Ecumenica Editrice, Bari 1977, 62.

amelyek rejtve maradnak, vagy képességileg, vagy szándék szerint nem kommunikálhatók, a testi megjelenés mégis elég valóságos ahhoz, hogy annak vizsgálatát ismeretszerzőnek tartsuk.²⁹⁴

A test és lélek helyes viszonyának, mint szintézisnek megértésére tett kísérlet folyamán felmerül a kérdés: ha a testet csak a magasabb rendű és egyedül valóságos lélek mulandó öltözetének tekintjük, a testiséget a szellemi létmód antinómiájának, akkor miért fedezhető fel bizonyos esetekben egyértelműen önmaga orfikus meghaladásának vágya. Másrészt hogyan lehetünk egyáltalán képesek egy olyan létrendet episztemologikusan megragadni, amelynek létezését paradox módon állítjuk, ugyanakkor tagadjuk, hogy szavakkal kifejezhető, érzéki módon megjeleníthető lenne. Balthasar esztétikája materialista és a szélsőségesen idealista nézet között találja meg az arany középutat. Talán mivel a „szellem embereihez” kíván szólni, talán, mert a materialista álláspont annak gyakorlati, politikai kudarca miatt óriási presztízsveszteséget szenvedett, és talán mivel teológusként nem kell bizonygatnia a szellemi létrendbe, a lélekbe vetett hitét Balthasar inkább a korunkban divatos lett túlzóan intellektualista tendenciákkal szemben testté vált anyag fontosságára próbálja meg felhívni a figyelmet. Hangsúlyozza, hogy mivel a Gestalt definíciója szerint megtestesült eszme, a testiséget természetesen önmagában integrálva képes először önnönmagát, másodsorban az egész világot globálisan érzékelni és megismerni. Ugyanakkor nem tagadja egy pillanatra sem az Gestaltban megnyilatkozó eszmének a tulajdonképpeni lényegnek, az ideának a részlegességét, pontosabban azt, hogy egy konkrét Gestalt a megtestesülés sajátosságai miatt, nem meríti ki azt a teljes gazdagságot, amelyet az eszme, az idea képes magában foglalni.²⁹⁵

Anyag és idea, test és lélek ontológiai viszonyának helyes meghatározása az emberi gondolkodás egyik legalapvetőbb feladata, mivel óriási jelentőségű következmények fakadnak egy csak látszólag helyes alaptétel rögzítéséből. Anyag és eszme közötti helyes kapcsolatának legnagyobb tétje az antropológiában van. Balthasar nem a platóni dialektikus, hanem egymást kiegészítő harmonikus kapcsolatot lát a test és lélek között, ami összességében képes arra, hogy azokat egységbe fűzze. Test és lélek kölcsönösen feltételezik, és ontológiailag bizonyosságot nyújtanak egymás számára. Ha nem tekintenénk, vagy egyenesen tagadnánk azt a sokszínűséget és változatosságot, amely a test

²⁹⁴ PRATO, E., *Il principio dialogico in Hans Urs Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010, 46-61

²⁹⁵ Minden létező, amely egy másinak megmutatja önmagát, nem tudja önmagát teljesen feltárni. Mindenben és mindannyiunkban van egy láthatatlan teljesség, amely az egyediségéből származik. RUGGIERI, G., *Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Humanitas* 44 (1989), 338-353.

érzéki megtapasztalhatóságában rejlik, akkor ezt az elevenséget, mozgalmasságot, a mögötte lévő láthatatlan lélek, változhatatlan, örök ideaként nem tudná kompenzálni. Csak annyiban tudjuk magunkat kinyilatkoztatni, amennyiben testben élünk, a lehetőségeinkből valamit a létbe hívunk, folyamatosan testben kibontakozunk, és paradox módon csak annyivá vagyunk képesek válni, amennyit magunkból kinyilatkoztatunk.²⁹⁶ Önmagunk kinyilvánításával egy transzcendens irányt jelölünk ki saját létünk kibontakozásának, amely pont önmagunk kinyilatkoztatásának aktusában és a kinyilatkoztatás konkrét tartalmában nyeri el értelmét.²⁹⁷

Az esztétikai szemléletnek a tudományos igényű gondolkodásban történő megvalósítása is láthatóan sziszifuszi feladat. Immár több évezredes kihívást fogad el Balthasar, amikor megpróbálja átalakítani, vagy legalább finomítani azt a magát egyedül érdemesnek tartó, bölcs emberhez méltónak kikiáltó stílust, ami több ezer év filozófiájának és tudományosságának metodológiai öröksége.²⁹⁸ A görög filozófia óta veszi kezdetét az a napjainkig is tartó folyamat, amely elhagyja a mitologikus világszemléletet, a misztikus nyelvezetet, amely a képekben való gondolkodás helyett, mint avított régiség helyett – amely csak a szellem antikváriumában őrzendő meg érdekesség és tanulságképpen – a fogalmi gondolkodást kényszeríti. A filozófia ideálja szerint, a dolgokat, a világ jelenségeit, az ember mibenlétét, a lét nagy összefüggéseit stb. pontos, egyértelmű, lehetőleg változásnak ki nem tett fogalmakkal próbálja megragadni. Ennek folyamán a legalapvetőbb módon próbálja vizsgálata tárgyát elemezni, először mindig, sokszor pedig kizárólag csak a legelemibb lényegre koncentrál. Mivel a valóság oly komplex, olyan gyors állandó változás, mozgás, bizsergés jellemzi, amit a szellem tekintete nem képes egyszerre követni, s amely adatok sokaságát nem képes egyszerre feldolgozni, ezért egy pillanatfelvételt készít róla, és azt nyugodt tempóban elemezgeti.²⁹⁹ Ezáltal pedig csak pont az vész el belőle (az elevenség, a életteliség, a mozgékonyság, a lélek), ami a bennünket körülvevő csodálatos világot, a létet azzá teszi, ami.

²⁹⁶ A kinyilatkoztatást analóg értelemben használjuk a teológiai *revelatio* fogalommal. Bár nem éri el azt a teljességet és globalitást, mint Isten önfeltárása, lényegi hasonlóság is van a két önállóság között, amely miatt nem tűnik elhibázottnak, sőt az egyedül igazán kifejező magyar terminusnak.

²⁹⁷ Az ember csak akkor válik erkölcsi lényé, amennyiben ilyen szituációkban vállalja a döntéshozás felelősségét, és a döntésének a helyességétől függ, hogy erkölcsileg elítélendő vagy szent életűvé válik-e.

²⁹⁸ Lásd VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982, 56-72.

²⁹⁹ Tipikus példája ennek Zénón egyik apóriája, amelyben a nyilvánvaló folyamatos mozgását képtelen statikus módon kifejezni, ezért inkább tagadja azt, és a mozgást egymással össze nem függő pillanatnyi helyzetek egymásutánjaként írja le.

A kísérlet, hogy visszavezesse a gondolkodást, pontosabban a gondolkodás elméletét (a tudományos igényű gondolkodást), annak eredendő, archaikus, de sokkal kifejezőbb formájához egy eposzba illő hősie erőfeszítés – sőt mivel az emberre általában, a természethez még közel élő, egyszerű életvitelű emberre pedig még mindig különösen is jellemző a szimbólumokban való gondolkodás képessége, ezért itt kifejezetten egy filozófiai paradigmaváltás szükségességének a meghirdetéséről van szó Balthasarnál. Ez viszont nem kevésbé gyötrelmes és sokszor reménytelennek tűnő feladat, mint a platóni barlanglakót kivezetni az ideák fényére.³⁰⁰

Látható az a nehézség is, ami abból fakad, hogy már-már paradox módon Balthasar is fogalmakkal és tudományos igényességgel akarja leírni azt, amire nincs fogalmi készlete (vagy csak igen korlátozott mértékben) a tudományos szakzsargonnak. Némi iróniával hasonlíthatnánk Balthasar próbálkozását Münchhausen báróéhoz, aki hajánál fogva akarta magát kihúzni a mocsárból, ha csak elméleti munkásságát tekintenénk, és nem vennénk észre azt a Gestalt, amelyet sokféle gyakorlati kezdeményezése folytán a vallásos életben is megtestesíteni, megvalósítani próbált.

A balthasari esztétika egyik jellemzője, hogy megpróbálja a *katafatikust* *apofatikus*sá tenni, a kifejezhetetlenre szavakkal utalni, a színről-színre elviselhetetlen szentségűt legalább hátulról megpillantani.³⁰¹ Ezt hangsúlyozva elkerüli Balthasar annak a veszélyét, hogy tudománykritikája fokozatosan merő nominalizmusba süllyedjen. Más szempontból pozícionálhatjuk Balthasar teoesztétikáját a barthi teológiai gondolkodás, amely a kegyelmet a világra kívülről érkezőként, s ezért kimondhatatlanként definiálja, és a katolikus teológiai hagyomány közötti szellemi térbe, amely számára magától értetődő a világban megnyilvánuló természetfölötti.

Balthasar esztétikai szemlélete közel áll ahhoz, ami a keleti teológia számára oly egyértelmű, ti, hogy a szimbólumok (akár az ikonok, szentségek, ereklyék stb.) sokkal többek pusztán az anyagi mivoltuknál, azokban mindig jelenvaló is a magasabb rendű valóság, amelyet a szimbólum érzékek számára is hozzáférhető módon megjelenít.³⁰² Eme szemlélethez hasonlóan Balthasar számára a forma nem csak jelöl valami magasabb rendűt, nem csak utal egy természetfölötti létrendre, hanem ez a magasabb rendű valóság abban meg is testesül. Ennek a felismeréséhez pedig szükség volt az érzéki megismerés

³⁰⁰ Mi sem demonstrálja ezt ékebben, mint a *Herrlichkeit* hét kötete, ami a roppant terjedelme ellenére is töredékes, befejezetlen maradt. Lásd a tervezett befejező kötete el nem készült.

³⁰¹ MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano 2008, 195.

³⁰² Lásd FLORENSKIJ, P., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974; ill. EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990

definíciójának pontosítására, amennyiben maga az érzékelő alany a szemlélt forma részévé válik, mert az a rendeltetése,³⁰³ hogy részesüljön abban, mint eseményben. Ennyiben megszűnik az eseményben az objektum és szubjektum merev különállása.

³⁰³ BABINI, E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Ancora, Milano 1987, 47.

3. A SZEMLÉLÉS OBJEKTÍV FELTÉTELE

3. 1. A szemlézés időbelisége

Mindennemű forma, s maga a konkrét forma, a Gestalt vizsgálatánál is Balthasar szakít azzal a filozófiai szemlélettel, amely csak egy vegytiszta, „szellemi laboratóriumi” körülmények között elvégzett – tér-idő kontínuum vonzataitól, mint kontingens sallangoktól eltekintő – megfigyelés absztrakt eredményeit tartja tudományos szempontból mérvadónak. Eddigi vizsgálódásunk folyamán Balthasar segítségével újra felfedezhettük, hogy az esztétikai szemlélésben egyszerre jelentkezik egy formának a külső, az érzékszerveinken keresztül érzékelhető megjelenési formája, és egy bizonyos transzcendencia, a formának egy magasabb rendje, amely bár az érzékelhetővel együtt megnyilvánul, amelyet viszont mégsem az egyes érzékszervekkel (tapintás, látás, hallás...) fogunk fel, hanem a megismerésben, mint egy titokzatos eseménybe beleolvadó, annak részévé váló, mégis önmagával azonos maradó, egész emberként.

A továbbiakban a szemlézés időbeli jellegzetességére szeretnénk reflektálni. Amennyiben ugyanis a forma időbelisége nem szubjektív, vagy pszichikai minőség, hanem, mint a szemlélő által érzékelt objektív jellemző, akkor az ontológiai jelentőséggel is kell bírjon. Az időbeliség, mint a változékonyságnak és mulandóságnak a feltétele az embert fenomenológiai reflexióra kényszeríti, amely vizsgálódás viszont mégis ontológiai mélységeket fog feltárni. *„Örök tartalom csak akkor jeleníthető meg, amikor egy önmagában zárt, fogva tartott pillanatot útjára engedünk (fahren gelassen wird), azért, hogy azt, ami nincs benne jelen (ti. az elmúlt és az eljövendő), tapasztalhatóvá (in Erfahrung bringe) tegye.”*³⁰⁴ Egy művészeti alkotásként tekintett filmet sem lehet egy képét kimerevítve megállítani, s egy pillanatot tökéletesen elemezve az egészre vonatkozó helyes következtetéseket levonni. Megérteni és helyesen értékelni is csak akkor fogjuk tudni, ha Balthasar javaslata szerint útjára bocsátjuk, hogy a maga folyamatosan változó, lüktető elevenségében egyszerre váljék az előzmények logikus folytatásává, és utaljon, bizonyos fókig elővételezze az eljövendő, beteljesítő végre.

Az esztétikai szemlézés lényegi pillanata tehát, amikor a szemlélő rádöbben, hogy az érzékekkel megtapasztalhatón túl jelen van az érzékeket meghaladó valóság is. Ez a

³⁰⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 35.

jelenlét nem hasonlítható az empirikus tapasztalat által nyújtott, tapintható, megragadható, kisajátítható és birtokolható jelenléthez. Sokkal inkább ez a csodálatos jelenlét ejt bennünket rabul, mintsem képesek lennénk mi azt rabszíjra fűzve tulajdonunkká tenni. Az időbeliség, amely mint látjuk szükségszerű velejárója az esztétikai szemlélésnek, s az abban implikált mulandóság az, ami a szépség megpillantásának, mint átalakító erejű tapasztalatnak, (arisztotelészi fogalommal katarzisznak) nosztalgikus jelleget is kölcsönöz. Ugyanakkor ennek a jelenlétnak a megtapasztalása nem kimerítő. A forma szemlélése közben, akárcsak Loyolai Szent Ignác,³⁰⁵ rájövünk arra, hogy a valós jelenlét ellenére a konkrét formában, a Gestaltban soha nem ölt testet az összes konkrét lehetőség, még ha egy tökéletes inkarnációja is az elvont lényeknek. A jelenléten túl mindig megérez a szemlélő egy bizonyos „távolléte” is, azt, hogy a saját róla szerzett tapasztalatomat akár jelentősen is meghaladhatja a szemlélt valóság. Mindez viszont nem csüggesztően hat a szemlélőre, hanem sokkal inkább ösztönzőleg, tudniillik, hogy ne elégedjen meg a felszín megismerésével, hanem minden képességét felhasználva mind teljesebb megismerésre törekedjen.

Másodszorban az „örök tartalom” a szépség megtapasztalása által lesz nyilvánvalóvá, hiszen nem egy filozófiai érvelés eredménye, sem logikus fogalmi következtetése, hanem a forma szemlélésével egyidejűleg jelentkezik. S nem pusztán időben egyszerre, hanem lényegi egységben, szétválaszthatatlanul.³⁰⁶ Ilyen értelemben szépség maga az örök tartalom, s az örök tartalom koextenzív a szépséggel.

Balthasar számára a szemlélés egy olyan esemény, amelyben egy zárt pillanat kinyílik azért, hogy tapasztalhatóvá tegye egymást követő momentumok sorozatát. Ehhez *per definitionem* szükség van időbeliségre, egy olyan időintervallumra, amely alatt az említett eseménysor lejátszódik. A szemlélés dinamizmusa nem magyarázható a szépségnek pusztán immanens szemléletével, amely a szépséget egy pszicho-emocionális érzület oka és eredőjeként határozza meg. Ugyanolyan kevésbé elegendő a szépség megmagyarázásához az a misztikus értelmű romantikus közhely, amely a szépség megtapasztalását az abszolútumban való elmerülés, vagy abban való megsemmisülésként írja le. Balthasar esztétikai szemléletében egy olyan tapasztalás bontakozik ki, amelyben egy bizonyos időtartam alatt az érzékeinken keresztül az egész lényünk számára válik

³⁰⁵ *Deus est semper maior.* Ignác kontemplációi eredményeképp megérti, hogy Isten sokkal nagyobb attól, hogy mi emberi értelmünk kategóriáival körülhatárolhatnánk.

³⁰⁶ Lásd FALCONI, G., *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città nuova, Roma 2008, 69-84.

nyilvánvalóvá egy olyan valóság, amely egyszerre van jelen és távol.³⁰⁷ Az pedig, hogy az esztétikai megtapasztalásra úgy tekintünk, mint egy időbeli aktusra azért fölöttébb fontos, mert az így magában foglalja annak az esemény jellegét. Az esztétikai tapasztalás, mint esemény, mint a szemlélő és szemlélt tárgy titokzatos találkozása, magában hordozza az ismeretlent, azt, hogy valami előreláthatatlannal léphet a szemlélő kapcsolatba, ami mindig egyben meglepetés is. A meglepetés nem csak egy magasabb szellemi tevékenységre ösztönző belső erő, mint Platónnál a csodálkozás, hanem már maga a cél, az önmagába zárt pillanatnak az útjára bocsátása.

A több ezer éves múltra visszatekintő szellemtörténeti folyamat, amelyet filozófiai diszciplínaként legáltalánosabban esztétikának, a szépség elméletének nevezetnek, amely tudományos igényű megfogalmazása azon örök emberi törekvésnek, amely a szépség megtalálását tűzte ki céljául, s ami ezt még gigászibb feladatnak tekintette, mint a görög mitológia az aranygyapjú megszerzését, vagy Héraklész tizenkét munkáját, soha nem tudta megnyugtató módon bizonyítani eme „hőstettnek” az elvégzését. Az egyik legalapvetőbb tévedés, amely a modern esztéticista szemléletre általánosságban jellemző, hogy a szépséget azonosítja annak recepciójával, a megpillantása fölött érzett igaz örömmel, vagy akár gyönyörrel is, így azt csupán az érzékek függvényévé és az egyéni ízlés délibábjává teszi.³⁰⁸ Másik jellemző probléma, amikor a szépségre csak mint egy önmagában zárt eredményre, és annak is csak az örök, transzcendens oldalára koncentrálnak az esztétikai reflexió. Balthasar ezzel szemben figyelmeztet arra, hogy a szépség, a forma mindig egy esemény is, amely nem elsősorban egy időn kívüli örök természetfölötti szférában létezik, hanem térben és időben folyamatosan realizálódik, s a formákban bensőségesen jelen van. Balthasar a szépségről alkotott szemlélete nem szétválasztja a természetes és természetfölötti létrendet, hanem azt a Gestaltban összeköti. Egy szóképpel azt is mondhatnánk, hogy újra kiszabadítja a szépséget az ideák világának platóni börtönéből, de azt sem engedi, hogy az érzékiség ingoványába merüljön.

A szemlélés időbeliségének demonstrációjára a legjobb példa a zenei művekben található, amelyek az időbeliség által leginkább meghatározott formák (Zeitgestalt)³⁰⁹, hiszen nincs is maradandó, megragadható anyagi alapjuk, hanem formájuk felcsendülő és elhaló hangok által közvetítve csupán egyetlen pillanatra villan fel. Egy fantasztikus és különösen megdöbbentő általános élménye a még zeneileg képzetlen füleknek is, hogy

³⁰⁷ Eminens módon teológiai terminussal a „már és még nem” állapotában.

³⁰⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 36-38.

³⁰⁹ Uo. 34.

nehézség nélkül képes felfedezni ugyanazt a dallamot, még ha más hangnemben, eltérő hangmagasságban, illetve különböző hangszerek által, vagy egyéni jellemzők végtelen sokaságát magában rejtő emberi hangok által lesz is megjelenítve. Ez az általános jelenség megmagyarázhatatlan, pusztán az egyes hangok között meglévő empirikus kapcsolatokból. Amennyiben viszont egy önmagában zárt pillanat megnyílásaként tekintünk a konkrét hangok akusztikus kapcsolatán túl megjelenő formára, eszmére (Entelecheia), akkor már érthetővé válik. A balthasari terminológia szerint a forma magába szívja (belélegzi) az időt. Ez lényege szerint pont az ellentéte egy absztrakt, kimerevített pillanatnak, ami sokkal inkább lenne *időtlen öröknek* nevezhető.

3. 2. A szemlélésben megnyíló esztétikai esemény egyedisége

A nem tudományos szintű modern gondolkodás, általános vélekedési trendek sok relativizáló vadhajításának egyik pozitív mellékterméke, a dolgok, események, jelenségek egyediségére való érzékennyé válás. A világban végbemenő események és történések a történelemfilozófia általi sokoldalú megvilágítása és elemzése rámutatott arra, hogy milyen veszélyeket rejt magában az általánosítás, milyen könnyű a tényeket értelmezések és kategóriák által hamis színben feltüntetni. Minden eseménynek van egy megismételhetetlen egyedi jellege, amely miatt nem lehet megfellebezhetetlenül logikai klisékbe, filozófiai kategóriákba besorolni.³¹⁰ Amikor Balthasar a tények és események egyediségét védelmezi, természetesen nem esik az individualizáló, szubjektivista, relativista tendenciák csapdájába, hanem megpróbál a végletek között félúton megmaradni.

Az érzéki formákra Balthasar soha sem pusztán, mint egy laboratóriumi vizsgálat matematikai, fizikai vagy egyéb tudományos szempont szerint általánosított tárgyára tekint, hanem mint olyan formákra, amelyek elevenségét, jelenlétét nem csupán az emberi tudat tartalmaiból, hanem a konkrét érzéki tapasztalhatóságából is kell bizonyítani. A tudományosság legtöbbször olyan tárgyként tekint a vizsgált létezőre, amely az időbeliségből kiragadva egy ideális térben lesz megfigyelés alá véve, s amelyet a megfigyelés eredményeinek összességéből próbál meg a tudomány pozitivista módon újra felépíteni. Napjaink tudományos szemlélete a létre és a szépségre többé nem egymással azonos kiterjedésüként, egymástól elválaszthatatlanként tekint. A vizsgálat elsődlegesen

³¹⁰ VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982, 59.

érzéki, nyelvi és fogalmi szinten történik, és csak másodsorban mutat érdeklődést a vizsgálat tárgyának ama tulajdonsága iránt, amely a szemlélőt a maga teljességében ragadja meg, tudniillik a szépség iránt. A tudományos szemlélet a transzcendenciát egy semleges nézőpontból értékeli, a valóságnak egy az érzékeléstől független modelljét kínálja. Az illetén szemlélet szerint, ami létezik, az elsősorban nem megtörténik, hanem sokkal inkább semleges apriori törvényeknek az eredménye.

Az egyéni tapasztalat dinamikáját tekintve viszont nem a tudományosság által megalkotott törvények szerint működik, hanem sokkal inkább ahhoz hasonlóan, mint amit Balthasar a szemlélés folyamatáról megállapít. Érzékelésünk és megfigyelésünk számára is az válik jelentőssé, ami megragadja a figyelmünket. Egy képet szemlélve az olyan érzületet kelt a szemlélőben, amely nem fogalmi jellegű, amely nyelvileg pontosan nem kifejezhető. A szemlélő felfedez egy „többletet” amely a kép által jelenvalóvá válik, s amellyel a szemlélő azonosulni is képes. A szemlézés folyamán alany és tárgy pozíciót cserélnek: a forma olyan hatékony szubjektummá válik, amely képes a szemlélőt átalakítani. A forma válik aktív erővé és a szemlélő ennek a folyamatnak a tárgyává, passzív befogadójává válik. A szemlézés ezáltal egy drámai kölcsönösség által jellemzett viszonyná válik, amely a szenttamási *conversio ad phantasmata*nak egy balthasari továbbgondolása³¹¹.

Az esztétikai szemlélésnek egyedi eseményként való elfogadásából számos következmény származik. Az eseményszerűség lényegéből fakad, hogy az nem pillanatnyi megvilágosodás, hanem egy hosszabb időtartam alatt kibontakozó történés. Az esemény nem hasonlítható az emberi értelem tevékenysége által megszerzett, s az ész által rendszerezett tudattartalmak előhívásához, amelyre rutinszerűen akár egyetlen pillanat alatt képesek lehetünk. Az esemény mindig tartalmaz valami előre nem láthatót, valami újszerűt, ami meglep bennünket, ami inspirál és ösztönöz bennünket arra a fáradságos „kalandra”, amelyet az esztétikai érzékelés, a szemlézés, mint egy olyan alapbeállítottság, amelyet a hiteles, esztétikai ismeretszerzés megkíván. A szemlézés eseménye magával ragadja a szemlélőt annyira, mint ha az még soha nem történt volna meg.³¹² A szemlélésben megtapasztalható szépségnek viszont megvan az a veszélye, hogy nagyon törekennyé, könnyen és gyorsan elillanóvá válik. Az eseményszerűség magában hordozza azt is, hogy annak kezdete, tartama és befejezése van, amelynek átélésére újra és újra törekedni kell. Bár az eseményszerűség és a változékony karakter hangsúlyozásával

³¹¹ HARTMANN, M., *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar*. Eos Verlag, St Ottilien 1985. 43.

³¹² Lásd GIABBANI, A., *Azione e contemplazione in Hans Urs von Balthasar*, in *Humanitas* XXVI (1971), 222-233

Balthasar elkerüli azt, hogy a szépséget normatív dimenzióként, apriori fogalomként rögzítsük, a szépséget csupán statikus módon elképzelni tudó gondolkodók számára viszont problémákat is rejt Balthasar esztétikai koncepciója. Ha a szépség lényege szerint csak az időleges, megjelenését tekintve változékony formához kötve, illetve benne ismerhető meg, akkor fennáll a veszélye annak, hogy úgy tekintsenek a szépségre, mint amely a konkrét megtapasztaláson túl nem rendelkezik állandó objektív státúttal. Az ilyen helytelen értelmezésből pedig már szükségszerűen következik az esztétikai szubjektivizmus és relativizmus, ami, ahogy majd láthatjuk is, a lehető legtávolabb áll Balthasartól.

3. 3. A szemlélés célja: a felszín mögötti mélység

A szemlélés időbeliségéből következik, hogy az első pillanatban csak szemlélete tárgyának felszínét éri el, nem a teljes mélységét. A jelenségnek viszont csak az adja meg az elragadó, lenyűgöző szépségét, amikor a felszínen túl a nem fenomenális mélység is megnyilvánul.³¹³ Ez a megállapítás ugyanúgy érvényes a természeti, mint a művészeti szépre. Bár igaz, hogy a művészeti szépség mindig az alkotójáról is elárul valamit, abban mindig a művész önmagából is feltár valamennyit, Balthasar szerint ugyanakkor mégsem elsősorban önmaga belső lényegét fejezi ki az alkotó, hanem sokkal inkább azt a világképet, amelyet magában dédelget, amit megsejtett a világ nagy összefüggéseiből, amit objektívnek, s ezért mások számára is érvényesnek hisz.³¹⁴ Sokkal inkább ezt a világszemléletet és nem annyira önmagát akarja leképezni és hihetővé tenni, ezért alkalmas a művészeti szép is arra, hogy az érzékelhető formáján túl a láthatatlan mélységet, az igaz lényegét, az éltető princípiumot is megmutassa. A művészt erkölcsi és esztétikai értelemben is az emeli fel, az teszi naggyá, ha teljes alázattal, saját fontosságáról lemondva, önnönmagára, mint közvetítőre képes tekinteni. A művész tehát nem válik a szépség mindenható urává, vagy teremtőjévé, hanem a műalkotás felszíni rétege mögött rejlő mélység megnyilvánulásának eszközévé, saját maga is rácsodálkozva az önmagát meghaladó eseményre, amelynek részese lett.³¹⁵

³¹³ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 235.

³¹⁴ Uo. 236.

³¹⁵ A műalkotás létrejötte folyamán a művész szerepének megítélésében Balthasar meglepően közel kerül a keresztény Kelet vallásos művészetének, különösképpen pedig az ikonográfiának önértelmezéséhez. Az

Balthasar ugyanakkor tisztában van azzal is, mennyire fáradtságos feladat, mégis mennyire nélkülözhetetlen a látható jelenség és a benne (nem mögötte) feltároló mélység helyes viszonyának értelmezése. A filozófia prominensei hatására – akik felfedezték az anyagi világban, a létezőkben meglévő kettősséget, és megpróbálták ezt különféle fogalompárokkal kifejezni (árnyékvilág-idea; anyag-forma; immanens-transzcendens, phaenomenon-noumenon) – hajlamosakká váltunk mindannyian, hogy ezt az egymást kiegészítő és egymástól elválaszthatatlan kapcsolatot felbontsuk, és a felismerés pillanata után következetesen eme korrelációnak csak a második felére, mint lényegre koncentráljunk. Ebben az általános tévedésben megerősíti a gondolkodó embert maguknak az említett filozófusoknak az ihletése is, akik a felszínen túlról felbukkanó mélységet állandónak és változatlanul állították, szemben a dolgok folyamatosan vibráló, állandó mozgásban és változásban lévő külső, empirikus rétegével. Balthasar viszont figyelmeztet, hogy ha a világban tapasztalható dolgok materiális szférájára kivétel nélkül igaz a mulandóság, a változékonyság, a romlásnak kitettség, az nem lehet teljesen idegen az ezzel a szférával lényegi kapcsolatban lévő belső mélységtől sem.³¹⁶ Mind a filozófia, mind a teológia súlyos adósságának tartja Balthasar, hogy nem volt elég bátorságuk kidolgozni egy olyan életszerű és hiteles történelemszemléletét, amely magában foglalná az időbeli egzisztencia törekenységét.³¹⁷

Az a töredék, amelyet a kozmosz óriási terjedelméből térben és időben megadatott vizsgálunk és megismernünk, bár az egésznek a része, mégsem tartalmazza azt mikrokozmoszként. Balthasar vitatkozik a történelemnek azzal a lineáris és folytatólagos szemléletével, amelyből az következik, hogy az időre, mintegy monoton szükségszerűségre, abszolút kiszámítható és permanens dimenzióra kellene tekinteni. Ez a szemlélet nem képes a transzcendens örökkévalóság és az immanens időbeliség

orosz ortodox teológiában a művész általában, s az ikonfestő különösen is egy olyan aszkéta, aki nem uralkodik a valóság fölött, nincs isteni teremtő autonómia és méltóság birtokában. A művésznak már-már papi hivatása van a misztérium mélységeibe történő alászállásra és a szépségben megjelenő teofánia szentségének a kiszolgáltatására. EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 83. Az ikonfestőnek, vagy a hivatásához hű művésznak egy végtelenül szerény szerep és méltóság adatott, olyan mint a nyugati teológiai hagyományban a Szentírás emberi szerzőjének. FLORENSKIJ, P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977, 63.

³¹⁶ Legalább annyira téves szemléleten alapul, és hasonlóan széles körben elterjedt, mint az arisztotelészi πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον-t *mozdulatlan mozgatónak* tartani. Logikai nonszensz, hogy olyan valami, ami nem mozog, mást mozgathasson, s maga Arisztotelész is mozdíthatatlan, nem mások által mozgató mozgatóra gondolt.

³¹⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 11.

feszültségét szublimálni.³¹⁸ Hogyan lehetséges elfogadni azt a paradoxont, hogy a létezők minden kontingenciájuk ellenére hiteles forrásai lehetnek egy megnyilatkozó az empirikus felszín meghaladó mélységnek, s a transzcendencia, amely végtelenül és szükségszerűen felülmúlja a materiális korlátokat, azok között bizonyos fokig mégis elfér? Bár ahogy a tér végtelenségét sem képes az emberi elme felfogni, úgy az örökkévalóság titka is a maga mélységében kifürkészhetetlen számunkra, mégis az utána való vágy a zsoltáros szavaival „szívünkbe lett írva”. Ez a belső tűz ösztönzi az embert állandóan az örökkévalóság szférájába való felemelkedésre, az időtlenség megértésére, az empirikus kategóriákon való túllépésre, amely ugyanakkor mégsem ignorálhatja azokat a dolgokat, amelyeken keresztül az örök dimenziók számunkra megjelennek. A vertikális, vagy kairotikus idő nem része a lineáris időfolyamatnak, s bár azt meg nem szünteti, tolerálja annak kereteit, amelyek között egzisztenciánk fennáll, mégis megvan a szabadságunk arra, hogy a kairoszhoz, az örök szférájához való közeledést válasszuk. Ez viszont Balthasar szerint csak akkor sikerülhet, ha képesek leszünk legyőzni az időtlenség illúzióját. Hiszen nem elégséges és nem is hiteles úgy gondolni az *örökre*, mint ami tartalmazza az *időlegeset*, hanem az *időleget* kell megérteni, mint olyat, amely bár magába fogadja, nem magában foglalja az *örököt*, abban mégsem semmisül meg, nem oldódik fel benne.³¹⁹

Ezen ambivalencia megértéséhez a Biblia időről alkotott fogalma nyújt kiváló analógiát segítségképpen. A bibliai időben egyszerre van jelen a várakozás és a meglepetés, a helyben maradás és valami újnak az elérkezése. A Bibliában a kinyilatkoztatás eseményei egyszerre váratlanok, és lehetnek logikailag előzménynélküliek, ugyanakkor mégis képesek türelemre és kitartásra is ösztönözni. A bibliai időfogalom egyszerre képes ideálként az örökkévalóságot a szemlélő elé állítani, mégis értelmet adni az időlegesnek, a horizontális idősíknak, az abban való maradást (ti. a földi mulandó élet keretei között való létezést) értelmessé tenni.³²⁰ Sőt a Biblia

³¹⁸ Balthasar tisztában van azzal a rendkívüli nehézséggel, amellyel szembe kell néznie majd, Hiszen pusztán a témafelvetés lényegileg annyira ellentmondásosnak tűnő, mint annak a megértése, hogy mennyiben képes az *analogia entis* egyszerre jelenteni az Istenhez való felemelkedést másrészt az Isten színe előtt való maradásunkat, örök különállásunkat, amely összességében mégis csak az istenihez viszonyítva nyeri el értelmét. BALTHASAR, H. U. V., *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 43.

³¹⁹ Ez természetesen nem jelentheti azt, hogy az örök dolgok a végesek részei lennének, hiszen az *contradictio in se* (önellentmondás) lenne. Az örök dimenzió a mulandóban és végesben való tartózkodása sokkal inkább hasonlítható *per analogiam* az isteni természetnek az emberivel való titokzatos és szavakkal kifejezhetetlen egyesülésére. Hogyan képes az Istenszülő Szűz Mária méhe magába fogadni a végtelen és tökéletes Isten Fiát? Hogyan képes Jézus Krisztus embersége megtartani emberi természetének sajátosságait, anélkül hogy feloldódna az isteni természet végtelenségében?

³²⁰ A helyes viszonyulás kulcsa az időleges elfogadása (*Unten verbleiben*). Bizonyos értelemben a türelmes várakozás, a szenvedés elfogadása is lehet az a helyes attitűd, és semmiképpen sem az örökkévaló

szemléletmódja szerint a *kairosz* feltételezi a *kronoszt* is, mint ahogy Szent Tamásnál a kegyelmi rend feltételezi a természeteset.³²¹

A Biblia szemléletmódja Balthasar szerint azért rendkívül kifejező, mert mint szükséges jelenik meg benne az örök értékekhez felemelkedő dimenzió, hiszen semmi egyéb nem lenne képes hiteles választ adni a szenvedés, a türelmes várakozás „miértjére”. A szenvedés magában hordoz egy intim célt, aminek a magyarázatához általában nem elegendő maga szenvedés, hisz az normális keretek között sohasem betegesen öncélú. Itt érkezünk el ismét egy kulcsmomentumhoz, ami helyesen csak az esztétikai szemlélet által értékelhető: az időbeliség keretei között létezünk, mégis olyan módon cselekszünk, olyan dolgokat alkotunk, ami bár a természetből merít, mégis túlmutat a természeten. S bár túlmutatnak önmagukon, mégis megmaradnak a saját részlegességükben, saját korlátaik között. Sőt Balthasar kifejezetten figyelmeztet arra, hogy a részlegességüket tiszteletben kell tartanunk. Semmi nem jogosít fel bennünket arra, hogy jövődöléseket pusztá előrejelzésekké silányítsunk. Soha nem leszünk képesek arra, hogy egy bibliai hasonlat vagy prófécia olyan kényszerítő erejű mögöttes értelmét felfedezzük, ami mindenki számára nyilvánvalóvá és érthetővé teszi annak mélységeit, ami általunk nyilatkoztatja ki az igazság egy magasabb fokát.³²² Ellenkezőleg. Minden olyan kép, legyen az vizuális vagy irodalmi jellegű, amely szemléletünk tárgyává válhat egymástól ontológiailag különböző szintű elemeket ötvöz egy szintézisben: valamely mélységet, avagy egy láthatatlan magasabb dimenziót, amely mégis szorosan kötődik az azt hordozó anyagi valósághoz.

Balthasar történetfilozófiájában egy új értelmet nyer a rész és az egész viszonya: a rész, amely magában hordozza az egészet (nem magába zárja); és az egész, amely csak töredékekben nyilvánul meg. Az evangéliumi példabeszédek, amelyek egy transzcendens valóságra utalnak, amelyek a kimondhatatlant próbálják „elsuttogni”, arányosan részesülnek a transzcendenciában, amelyre utalnak. Ez lehetővé teszi a szemlélők számára a saját emberi korlátai meghaladását, megmaradva mégis embernek. A példabeszédek a mi felfogóképességünknek felelnek meg. Átaluk olyan transzcendens formákba alakulhatunk,

eljövetelének sürgetése, ami megnyithatja a kontingenst az örök dimenzió előtt. Lásd BALTHASAR, H. U. V., *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 56.

³²¹ „*Gratia supponit naturam et perficit et elevat eam*” (Summa Theologiae I, 1,8)

³²² BALTHASAR, H. U. V., *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 201.

amelyek túlmutatnak rajtunk. Az egésszé válhatunk anélkül, hogy az feldarabolódna, vagy mi veszítenénk el személyes individualitásunkat, teljesen feloldódva benne.³²³

Az eszkatológia helyett, amely egy elvont jövőről elmélkedik, Balthasar egy olyan örök jelent állít, amelyben mind az egzisztencia, mind a transzcendencia otthonra talál.

³²³ BALTHASAR, H. U. V., *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 227.

4. A SZÉPSÉG JELENTŐSÉGE METAFIZIKAI SZEMPONTBÓL

4. 1. A transzcendentálé fogalmának értelmezése

Mindazok után, hogy Balthasar segítségével elsajátítottuk a helyes szemlélés mikéntjét, megismertük a szépséget, mint egy időben megtapasztalható, egyedi eseményt, amely a véges és részleges megjelenési formájában is magában hordozza az egészet, amelynek a felszínén túl érdemes a mélyére tekinteni, szeretnénk a szépséget metafizikai szempontból is a megvizsgálni. Az eddigi elemzésünk megmutatta, mekkora „kinyilatkoztató” erővel bír az esztétikai tapasztalat, feltárta a szépségnek azt a jellegzetességét, hogy képes a felfoghatatlant sejtethetővé, a kifejezhetetlent szerethetővé tenni. Most pedig szeretnénk belátni, hogy a szépség a neki tulajdonított kinyilatkoztató feladatát csak akkor töltheti be, ha a lét meghatározásának (a jóhoz és az igazhoz hasonlóan) elengedhetetlen attribútuma, azaz transzcendentális alaptulajdonsága.

A kérdés tehát, amit szeretnénk megválaszolni az, hogy képesek vagyunk-e a szépet az időbeliség és a változékonyság keretein belül transzcendentáléként, azaz olyan valósággént meghatározni, amelynek ontológiai jelentősége van.³²⁴

Balthasar szerint érzékeinket alapvetően kétféleképpen használhatjuk.

- Az első esetben elfogadjuk azt az abszolút evidenciának tűnő megállapítást, hogy nem vagyunk képesek saját kognitív korlátainkat meghaladni, azaz bizonyos pontosabban nem definiált határokat átlépni.
- A második esetben az emberi végességet használva próbáljuk meg ugyanezt a végességet transzcendálni.

Ezt az első hallásra logikai képtelenséget Kant egy hasonlatával kívánjuk megvilágítani. A naiv ember a Földet egy korongnak véli, mert számára az érzékek azt olyannak mutatják.³²⁵ Pedig pusztán az Esthajnalcsillag mozgását szemlélve, illetve az égbolton való helyzetének a földrajzi szélesség függvényében történő változásait megfigyelve, a logikus gondolkodás relatív egyszerűen következtethet a Föld felszínének íves voltára, és abból a gömbalakjára. A saját érzékeim által kínált földrajz határait felismerve sem állíthatom, hogy tisztában vagyok minden lehetséges következtetéssel, ami

³²⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 66.

³²⁵ KANT, I., *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leopold Voss, Leipzig 1838, 221.

belőle származik. Amikor például az emberi ész felismeri, hogy a Föld gömb alakú és felszíne íves, akkor már egy egészen kicsi részletéből – adott esetben az ívnek, mint gömbfelületnek egy kicsi részét megmérve és azt tanulmányozva – is apriori elvek alapján képes leszek meghatározni a Földnek az átmérőjét, azáltal pedig rengeteg információ áll majd rendelkezésemre felszínének nagyságáról, lehetséges kiterjedéséről. S még ha nyilvánvalóan nem ismerhetem azon tárgyak összességét, amelyek nevezett felszínen megtalálhatók, amikor vizsgálódásom fénykörébe kerülnek mégis már egy sajátos viszonyrendszerben, mint természettudományos ambiensben is képes vagyok azokat értelmezni.³²⁶

Az ember nem úgy képes saját véges fiziológiai határait meghaladni, hogy azokat letagadja, hanem úgy, hogy tisztában van velük, és az érzékeléséből származó információkat megfelelően elemezve, azokból a logika és a természettudományok már bizonyított törvényeit felhasználva olyan ismeretre tehet szert, amelyekre tisztán empirikus módszereket alkalmazva fizikailag képtelen lenne. Ha tehát annak a belátásához, hogy a Föld gömbölyded, elegendő egy kicsiny szeletének megfigyelése, akkor ily módon megvalósulhat az érzékelés transzcendenciája is. Balthasar Kant az imént ismertetett paradigmáját egy a tudományosságból vett példának a spirituális valóságra történő különös alkalmazásaként értékeli.³²⁷ Véleményem szerint viszont nem pusztán különös, hanem sokkal inkább különleges a földrajzból vett kanti példa, amit indirekte az is bizonyít, hogy maga Balthasar is eme példa mentén folytatja tovább elmélkedését a transzcendencia mibenlétét illetően.

Az előzőekből következik, hogy az emberi érzékelés nem tudja saját árnyékát túllépni, azaz olyan konkrét korlátokkal rendelkezik, amelyeket önerőből nem tud meghaladni. S bár az emberi ész tárgyait sokszor az érzéki tapasztalatokból szerzi, azok kontingenciája és végeessége nem jelenti minden esetben az ész lehetőségeinek is a végét. Az emberi észre sokszor úgy tekintenek helytelenül, mint az ember megismerő potenciáljának egy alaktalan, határtalan, homályos részére, pedig az sokkal inkább egy olyan kognitív terület, ahol az ész egybeesik azzal, amit megismer. A Föld görbületéből, amelynek legalább egy részletét érzékelni tudjuk, s így gyakorlatilag megtapasztalni, képessékké válunk az egész Föld „megmérésére”, hiszen a vizsgált terület méreteiből,

³²⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 49.

³²⁷ Különös Balthasar szerint az, hogy Kant az emberi ész egy tárgyát megfigyelve, az abból levont következtetéseket egy magasabb gnoszeológiai szintre vetíti ki, és magának az észnek a természetét, saját benső törvényszerűségeit abból magyarázza. Ez önmagában két különböző ontológiai szint illetéktelen összemosása is lehetne. Uo 50.

legyenek azok bármily kicsinyek, arányosan következtetni lehet az egésznek a nagyságára. Azt kell tehát mondanunk, hogy a Föld valódi nagyságát a vizsgált kicsiny részlet által mérjük meg.

Balthasar a továbbiakban a kanti gnoszeológiát ontológiai szempontból jelentős módon gondolja tovább. Amikor megmérjük a vizsgált kicsiny részletet, és arról ily módon konkrét ismeretet szerzünk, akkor nem csupán a jelenségről, mint a szemléletünk általános tárgyáról szerzünk felszínes információt. Amikor megmérünk valamit, abban a pillanatban megtörténik az érzékelés és az érzékelt dolog egybeesése. Ez az egybeesés azért objektív, mert független a megismerő alany szubjektív tulajdonságaitól.

Amikor valamely igazságot felfedezni vélünk, kiterjesztjük az érzékelésünk által nyújtott lehetőségeinket (a Föld görbületéből) egy olyan igazság elérése érdekében, amely az érzékeink határán túlnyúlik (a Földgolyó egésze). Ugyanebben az aktusban az ember önmagát is megméri, (ha úgy tetszik, saját átmérőjének nagyságáról is meggyőződik) amikor is felfedezi, és tudatosítja az ismeretszerzésre vonatkozó mind empirikus, mind racionális lehetőségeinek határát.³²⁸ Ez a transzcendentálék legeredetibb jellemzője, ti. hogy nem kategóriák vagy apriori törvények által mérik meg a dolgokat, hanem egy olyan „minőség” által, amely mind az érzékelőben, mind az érzékelt tárgyban közös.

Balthasar szerint, amikor azt állítjuk, hogy léteznek transzcendentális minőségek, akkor nem mondunk mást, mint hogy létezik egy olyan mértékrendszer, amely ontológiailag a ráció kategóriáit is megelőzi. Ez az összességében erősen korlátozó érzékelés az értelem számára egy terhes örökséget jelent. Amikor az emberi ész önmagát az erősen korlátozó érzékelés alapján állva próbálja meghatározni, akkor az olyan nem sejtett veszélyt is magában foglal, hogy kénytelen lesz olyan valóságokat is végesként definiálni, mint a szabadság, vagy a spiritualitás. A tudat és az ismeret tárgyának kanti egységét Balthasar az érzéki tapasztalás és a racionális tevékenység, mint egymást kiegészítő ismeretszerző aktivitás szintézisévé módosítja.³²⁹ Ez egy olyan összetett megismerő tevékenység, amelynek során az érzékek és az ész klasszikus szerepei bizonyos fókig felcserélődhetnek. Talán sokakat meglepő módon, de Balthasarnál a racionális igazságokban sem különül el mereven a megismerő alany és a megismerés tárgya, mivel mindkettő ugyanannak a megismerő aktusnak a része, amely megelőzi és meghatározza az alanyra és tárgyra való szétbontást.

³²⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 50-52.

³²⁹ RAGUŽ, I., *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Echter, Würzburg 2003, 243.

Ezen a ponton a Balthasar argumentációja elérte kitűzött célját, és hirtelen megszakad. Más műveiből, illetve az abban leírtakból viszont folytatható a balthasari gondolat, és kiegészíthető az egyes transzcendentálékra *in concreto* vonatkozó igazságok összessége, meghatározható a transzcendentálék között meglévő viszonyok helyes értelmezése. Ezek szerint a transzcendentálék és a kategóriák között meglévő legalapvetőbb különbség az lesz, hogy amíg a kategóriák egymástól jól elkülöníthetők, addig az igazra, a jóra és a szépre olyan mélységes kölcsönös összefonódás jellemző, ami lehetetlenné teszi az egyes transzcendentálénak a többitől való éles megkülönböztetését³³⁰, ami miatt egymás definíciójához mindig szorosan hozzá fognak tartozni.

4. 2. A szépség helye a transzcendentálék között

A szépség a transzcendentálék közül valószínűleg a legnyilvánvalóbb, elméleti szinten megragadni viszont mégis a legnehezebb. A szépséget nem is lehet elképzelni érzékelhető formák nélkül, amelyek azt titokzatos módon önmagukban hordozzák, saját magukba ötvözik olyan módon, hogy azt a forma érzékelésével egy időben megtapasztalja a megismerő. A konkrét formákban leggyakrabban minden kétséget meghaladó evidenciaként ragyog fel, és hosszú ideig, amíg napjaink esztéticizmusa meg nem fertőzte a szépség filozófiáját, mindenki számára egyértelmű és hozzáférhető volt. Ezt ékesen bizonyítja az a tény, hogy már egészen kicsiny gyermekként is igényt formálunk arra, hogy a dolgok szépségéről ítéletet alkothassunk, az esztétikum körébe tartozó kérdések esetén saját ízlésünk szerint döntéseket hozhassunk. Amennyire könnyű viszont a gyakorlatban ráeszmélni a szépségre, annyira bonyolult az elméletben meghatározni, hogy mi is tesz valamely dolgot széppé.³³¹ Mivel a szépség rendkívüli ösztönző erőként van jelen az emberi életben, ezért törekedni kell a mind pontosabb meghatározására, az egyes korok szemléletének történelmi hiányosságainak a korrigálására. Végző soron Balthasar „esztétikai ébredése” is eme felismerés eredménye. Balthasar belátja, hogy a szépségnek egy olyan definíciójára van szüksége, amely képes a középkori metafizikai és a modern episztemológiai szemlélet között harmóniát teremteni. Olyan szintézist kell megalkotni,

³³⁰ VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982, 78.

³³¹ Χαλεπὸ τὸ καλόν. Idézhetnénk az immár szálló igévé vált sóhajtást, amit pontosan a szép meghatározásának a nehézsége ihletett. in PLATÓN., *Állam*, IV. 435 c.

ami a szépséget egyszerre képes ontológiai attribútumnak és a megismerés lehetőségi feltételének is tartani.³³²

A transzcendentálék hagyományos megfogalmazását nem tartja elegendőnek Balthasar, ennek kapcsán egy filozófiai nézeteltérés alakul ki közte és Karl Rahner között.³³³ A rahneri transzcendenciáról alkotott nézetek kulcsmomentuma a Szent Tamás *Summájából* kölcsönzött *conversio ad phantasmata*³³⁴ fogalma, ami gyakorlatilag a magasabb rendű, vagy meta-fizikai ismeret előfeltételeként tekint a világnak a közvetlen, érzékek által való megismerésére. Rahner szerint minden megismerés alapja ebben a világban jön létre és csak azon keresztül érhető el az evilágit meghaladó ismeret. Transzcendens ismeretre úgy tehetünk szert, ha a dolgokhoz való odafordulás alapattitűdjén túllépve a részlegest pontosan megkülönböztetjük az univerzalistól, a dolgok egyedi jegyeitől képesek vagyunk elvonatkoztatni. Ezen absztrakció pusztá lehetősége feltételezi viszont a transzcendens egy olyan előzetes megragadását (*Vorgriff*), amely nélkül nem jöhetne létre maga az elvonatkoztatás aktusa, a transzcendens iránti törekvés.³³⁵

Balthasar szerint feltételezni az embernek azt az intellektuális képességét, amellyel képes megragadni az absztrakt tartalmakat, szükséges, de nem elegendő. Még mielőtt az elvonatkoztató képességünket használhatnánk, már tapasztalattal kell rendelkezünk a konkrét formák végtelen változatosságáról, amely az ember számára először egy esetleges és kiszámíthatatlan környezetként jelentkezik, nem pedig azonnal a transzcendencia előfeltételeként.³³⁶ A végesség és a lélek közötti kapcsolat vizsgálata elsődlegesen a formák valódi megtapasztalásához kell vezessen, és csak azokon keresztül tárul fel majd az objektív transzcendencia.

Egyes leegyszerűsítő vélemények szerint Balthasar és a neotomisták közötti különbség gyökere abban rejlik, hogy amíg a neotomisták rendszere Aquinói Szent Tamáson keresztül az arisztotelészi filozófiára vezethető vissza, addig Balthasar gondolkodására egy, általánosságban az egyházatyáktól, különösen pedig Hitvalló Maximosztól

³³² Lásd még Umberto Eco, Aquinói Szent Tamás esztétikai szemlélete, ill. a középkor esztétikai gondolkodásának kritikáját. in ECO, U., *Művészet és szépség a középkori esztétikában*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2002, 167-174; 259-271.

³³³ Rahner a *Geist in Welt* című doktori értekezésnek szánt művében írja le részletesen az emberi szellem alapvető struktúráját szenttamási alapokon állva, a kanti ismeretelmélet kritikai értékelését nyújtva. Balthasar a rahneri korrekciót is elégtelennek tartja. Lásd BALTHASAR, H. U. V., *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 136-138.

³³⁴ *Summa Theologiae* I, 84, 7c

³³⁵ RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1984, 76-79.

³³⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Rezension von Rahners „Geist in Welt“*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 63, (1939), 379

kölcsönzött platonikus szemlélet jellemző.³³⁷ Véleményem szerint itt egy mélyebb és sajátosabb különbségről van szó. Balthasar soha nem hivatkozik a formák innatizmusára, velünk született kész racionális sémák, vagy struktúrák értelmében, ami az egyházatyák írásainak tanulmányozásából lenne eredeztethető, sokkal inkább hangsúlyozza a formákat, mint olyan kontingens valóságokat, amelyek egzisztenciálisan tapasztalhatók meg. A formák részesednek az abszolútumból, de csak, mint annak részei, nem azért, mert préegzisztens valóságok lennének. Az abszolútum részét képezés, vagy másként részesedés (*participatio*) Balthasar gondolkodásában a rahneri *Vorgriff* alternatívájaként jelenik meg.

A Balthasar által kínált esztétikai modell lényege abban áll, hogy a szemlélés aktusában a konkrét formákkal eseményszerűen találkozhat az ember, és azokról olyan mélyreható tapasztalatokat szerezhet, amelyek teljességükben nem verbalizálhatók, amelyekre leginkább az átélés kifejezéssel hivatkozhatunk. Ezzel szemben áll a rahneri modell, amely az emberi értelem reflexiója a különféle kategóriák lehetőségi feltételeire. Balthasar szerint ez egy olyan rendszer, amely megfelel az arról a radikális kontingenciáról, amely implicite még jelen van az ókori gondolkodók műveiben, s amely mindig a meglepetés forrásává válik.³³⁸ Balthasart a kinyilatkoztatás esetében például nem annak lehetőségi feltételei (ti. hogy megtörténhetett-e) érdeklik, hanem azoknak a konkrét külső formáknak a leírása, amelyekben az isteni kinyilatkoztatás az emberi nemnek adatik.³³⁹

Magától értetődő, hogy Balthasar céljai Rahner kategóriái által nem érhetők el, hiszen a konkrét formák esemény- és élményszerű szemlélése túl sok szubjektív modalitást is magába foglalhat, ami Rahner szerint az ismeret objektív jellegét eleve megkérdőjelezi. Ezzel az ellenvetéssel szemben Balthasar továbbra is ragaszkodik a formák objektivitásához, még ha az nála semmiképpen sem egy vegytiszta, racionális, filozófiai környezetet jelent. Balthasar gondolkodásában is megjelenik a formák esetében bizonyos feltételek teljesülésének a szükségessége, itt viszont perceptív lehetőséget jelent, a formák érzékelésének különböző szintjét, amely leginkább abban a döntésben testesül meg, amelyet egy művésznak kell meghoznia arra vonatkozólag, hogy mi módon fejezzen ki szemléletesen egy eszmét, milyen módon adjon formát egy belső tartalomnak, hogyan bábáskodjon alázattal egy Gestalt megszületésénél.

³³⁷ Lásd in DUPRÉ, L., „Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form”, in *Theological Studies* XLIX (1988), 307-310.

³³⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 63.

³³⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 415.

Láthatjuk, hogy Balthasar szemlélete egészen máshová helyezi a hangsúlyt, mint a kanti örökség talaján álló Rahner. A kritikus hangvétel ellenére bizonyos esetekben viszont Balthasar sem tudja kikerülni egyes tipikusan kanti struktúrák, logikai elemek használatát. Amikor például azt állítja, hogy „*az Istenember, mint a teremtés viszonyai között megjelenő alak, nem lehet történelmi vonatkozásokat nélkülöző, mindentől elszigetelt valóság... hanem szükségképpen egyetlen átfogó alakot képez az emberi történelemmel, és ezen alak révén kell megértenünk,*”³⁴⁰ akkor az implicite azt is jelenti, hogy van valami, ami megengedi nekünk a világba jövő Isten képmásának (Kol 1,15), mint ahogy minden egyéb szépség formájának is a megismerését. A formák érzékelésének a lehetősége Balthasar szerint az igazán alapvető kérdés, ez az a sajátos esztétikai környezet, amelyben némileg módosult értelemben kellene kutatni a kanti lehetőségi feltételeket.

Másrészt pont Rahner kölcsönzi Balthasar számára a módszert, amely lehetővé teszi majd a dicsőséges, mint szép sajátos balthasari fogalmának a transzcendentálévvá való filozófiai minősítését. Rendelkeznünk kell azzal a képességgel, amely lehetővé teszi számunkra, hogy felfogjuk azt a pillanatot, amikor megérint bennünket a transzcendens. Akkor is, ha az egyetlen fogalomba nem sűríthető, mégis érezzük, és meggyőződésünk, hogy az a szépség, amely megérint bennünket több azon pusztán külső jegyeknél, amelyek számunkra érzékelhetővé teszik. A szépség mindig egy kinyilatkoztatás, egy titoknak a feltárulása.³⁴¹

Az eddig elmondottak tükrében az igazi filozófiai kihívás Balthasar szerint, hogy hogyan találhatja meg az igazságot kereső emberi értelem a transzcendencia megfelelőjét a megismerés dimenziójában. Nem elegendő viszont csupán a transzcendentálfilozófia fogalmainak a kölcsönvétele, hanem egy olyan valóságot, olyan értéket kell keresni, amely megelőzi a fogalomalkotást, megelőzi a szellemtörténetet, sőt talán magát az emberi történelmet is, egy olyan ősjelenséget (*Urphänomen*), amely egész a „Teremtés hatodik hajnaláig” nyúlik vissza. Ezt a keresett értéket pedig az emberi lény eredendő kognitív nyitottságaként lehet körülírni, amely által a formák szimfóniájának időbeli eseménysorozatát befogadja. Ebben a csak filozófiailag, nem az általános tér-idő kontínuum kategóriái által meghatározható pillanatban, az ember ráébred magára a drámára. Arra, hogy bár annak eleinte csak szemlélője, mégsem élettelen, excentrikus pozícióba száműzött, passzivitásba kényszerített szenvtelen nézője, hanem önmagát egy

³⁴⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. 601; *A dicsőség felfénylése I.* 579.

³⁴¹ Uo. 426.

olyan szereplőként érzékeli, aki bármily hosszan szemléli a történet kibontakozását, bármily csekély szerepet kap is benne, soha nem csak része, hanem résztvevője is a nagy drámai műnek.³⁴² Az ébredés eme pillanata után az ember egyre inkább képessé válik a szemlélés eseményeiről ítéletet alkotni, azokat szavakba is önteni.

Balthasar esztétikai gondolataiból megfogalmazódó filozófiai program a következő: szükséges az ember szemlélődésben jelentkező esztétikai képességének a vizsgálata, párhuzamosan az értelmi megismerő képességének vizsgálatával, nem mint egymásnak ellentmondó, hanem egymást kiegészítő szerves egésznek képező egységként. Az ilyen vizsgálat eredményeképp remélhető, hogy sikerül pontosabban megérteni az esztétikai szemlélet folyamán jelentkező transzcendencia miértjét. Vajon az említett transzcendencia érzékelése egy általános emberi képesség, egyéni intuíció, valamely öntudatlan dedukció, a szubjektív különbségek függvénye?

Ehelyütt merül fel a kérdés, hogy mi módon lehet a szépség egyben a transzcendencia lehetségi feltétele, azaz hogyan lehet egyszerre egy kategóriák fölötti tulajdonság, amely a tapasztalat által nem tárgyasítható, s ugyanakkor mégis az empirikus világhoz is tartozó, azaz tapasztalható. A szépség a létnek olyan csodálatos attribútuma, amely megengedi, hogy először felismerjük, majd meg is ismerjük. Látható, hogy Balthasar erőfeszítéseinek célja, hogy a szépségről szóló, sekélyes felé tartó értekezés irányát megfordítsa, és ismét a mélyre evezzen. A transzcendenciáról szóló vita egyre kevésbé a megismerhetőségről kezd szólni, sokkal inkább a szépségnek, mint ontológiai szempontból jelentős tulajdonságnak a vizsgálatáról.

Ehhez a metafizikai fordulathoz a filozófiatörténet igen hosszú időszakára volt szükség, amely rögzös úton vezetett egy magasabb rendű szintézishez. Az antik kozmológiák még erősen összefonódtak teológiai formákkal,³⁴³ a középkorban viszont egy erőteljes arisztotelészi fordulatot vesznek. *„Az egyre nagyobb teret hódító arisztotelizmus, amely a világra reflektáló gondolkodókat arra inti, hogy a világban létező dolgokat, amelyekkel foglalkozni kívánnak, először is szerkesszék egybe tisztán anyagból és szubsztanciális formából, és így egy olyan valóságot találjanak, amely nem az egyetemes isteni egység lefokozódásának és széttagolódásának eredményeképpen jött létre, hanem*

³⁴² Az ember az Isten által íródó drámai műben „nemcsak megpillantja magát, hanem valóban ott cselekszik.” PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar drámai szoteriológiájának súlypontjai*, in Vigilia VI (2005), 480.

³⁴³ Ekkor még Platón Timaioszában felmerülő kérdés számít a legalapvetőbb problémának: hogyan lehet Isten a világ formája? Lásd BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 334.

önálló értékkel bíró egyként és jóként teremtetett.”³⁴⁴ A későbbi szintézis jegyében „az arisztotelészi létező és a platonizmus szerint áradó lét találkozásából születik meg (sematikusan szólva) az érett skolasztika, amely immár filozófiaként (pontosan elkülönülve a bibliai teológiától) nem riad vissza attól az állítástól, hogy a lét önmagában nemcsak egy, igaz és jó, hanem szép is.”³⁴⁵

Az a modell tehát, amely a transzcendens isteni természetből emanáció által létrejövöként írja le a világot, egyre inkább átadja helyét a lét autonóm rendjének és az abból fakadó törvényeknek. Nem egyszerűen annyi lesz a kérdés, hogy a világ honnan származik, hanem az is, hogy mi történik benne, mi az, ami hozzátartozik kontingens valójához, anélkül, hogy maga kontingens lenne. A világ autonómiájából, amely a neoplatonizmus és az arisztotelizmus középkori vitájának lesz eredménye, szükségszerűen következik, hogy a szépség a létnek olyan autonóm tulajdonsága, amely saját benső törvényszerűségei szerint szabadon bontakozhat ki.

Az egyoldalú platonizmus helyett a balthasari érvelés felfedezi Arisztotelész filozófiájában, a világképben, amelyben autonóm törvényszerűségek irányítják a kontingens létezők egymáshoz fűződő viszonyait, azt az alapot, amelyre feltétlen szüksége van a szépség hiteles meghatározásához. Igaz, hogy ez a hangsúlyváltás további magyarázatokat igényel arra vonatkozólag, hogy milyen kölcsönös függés létezhet egy transzcendentálé (jelen esetben a szépség) és az empirikus megtapasztalás között. Vajon nem anomália-e, nem a transzcendentálfilozófia elárulása-e, hogy a szubjektivitás terén megszerzett függetlenségről a megismerésben önként lemondunk, és transzcendentális tulajdonságokat származtatunk létezők közötti empirikus kapcsolatok analógiájára? Balthasar szerint az arisztotelizmus azáltal, hogy a megismerés alapjává, részévé teszi az érzéki, esztétikai megtapasztalhatóságot, öntudatlanul is utal arra a szubjektivitásra, amely nélkül az objektív ismeret minden alapot nélkülöző illúzióvá válna.³⁴⁶ Ennek a szintézisnek a lehetőségét Balthasar Szent Tamás alakjában találja meg. Különösen, ha képessé válunk felülemelkedni azon az egyoldalú értelmezésen, amely a történelem folyamán Szent Tamás filozófiájában csak egy görcsös konceptualizáló erőfeszítést lát, megérezhetjük benne azt is, hogy milyen módon válik jellé, olyan ikonná, amely a természeti által megidézi a

³⁴⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 334; *A dicsőség felfénylése III/I*. 337.

³⁴⁵ Uo.

³⁴⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 330.

természetet felülmúlót, teológiailag pedig a természetet alkotót, annak eredőjét, s ezért a fogalmához is hozzátartozót.

4. 3. Szép és jó kapcsolata

A bölcselettörténet teoesztétikai szempontból Balthasar által megvalósult újraolvasásának egyik kulcsfigurája kétségtelenül Aquinói Szent Tamás. Az érett skolasztikában még megtalálható a létről alkotott olyan átfogó szemlélet, amely kimondja, hogy a jó és a szép a létnek olyan határozmányai, amelyek magával a léttel azonos kiterjedésűek, és a létezőkről nem csak analóg értelemben állíthatók.³⁴⁷ Ez a hang Tamás után elnémul, sőt a skolasztikus gondolat egyoldalú értelmezésével jutnak el egy szépség nélküli létfogalomhoz.

A gondolat miszerint szépségre, mint amire transzcendentáléként, azaz a lét általános határozmányaként kell tekinteni, a görög filozófiában gyökerezik. Platón óta a szépséget az egyik legfontosabb ideaként tartják számon, még ha bizonyos esetekben a jóságtól való különbözősége nem is egyértelmű.³⁴⁸ A szépségre különösen is, mint a jó egyik formájára tekintenek a görögök (*kalokagathia*), ugyanakkor természetesen nem áll távol az igaz fogalmától sem, mint olyan autonóm valóság, ami semmi tökéletlen célnak nincs alárendelve.³⁴⁹ Albertus Magnus könnyedén ötvözi az arisztotelészi esztétikát, ami a harmóniára helyezi a hangsúlyt, és a plotinoszit, ami a fényre koncentrál. Albertus a szépséget a szubsztanciális formának az anyagi részek fölötti arányos tündöklésében látja. A szépség ilyen értelemben nem pusztán a harmóniának a részek közötti szabad

³⁴⁷ „az érett skolasztikán belül még egyszer megszületett a lét transzcendentalitásának jegyében álló átfogó szemlélet, amelynek talaján nem csak a hívő, de a filozófiai gondolkodású keresztény is feljogosítva érezhette magát annak kimondására, hogy a létben egyetemlegesen észlelhető az örök jóság és szépség visszfénye.” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1*, 2; *A dicsőség felfénylése III/1*. 387.

³⁴⁸ Platón dialógusaiban a szép ideája elválaszthatatlan a jótól, a kettő egysége testesíti meg a kozmosz elrendezettségét éppúgy, mint az emberi jellem idealitását. A szép így a szemléleti értéke mellett etikai tartalmat is hordoz. A szemlélő ember az egyes testek szépségének szemléletétől elemelkedve ... végül eljuthat az „önmagában vett szépségnek” a tudományáig, amiért egyedül érdemes élni. in PLATÓN., *Sziimposzion* 207d-215b.

³⁴⁹ Ez a gondolat, ti. az amely a szépre transzcendentáléként tekint, s mint olyan természeténél fogva a többi transzcendentáléval egyenértékű a középkori gondolkodásra is nagy hatással lesz. „A szép valamennyi okot átfogja és közös mindegyikben, mégpedig azért, mert a szép, a jó, az igaz, az egy és a lét megalapozzák és feltételezik egymást.” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 339-340. *A dicsőség felfénylése III/1*. 343.

szárnyalása, hanem a részeket egységbe olvasztó erő, amely létrehozza az ontológiai formát.³⁵⁰

Szent Tamás lesz az, aki folytatva az antik metafizikai örökséget a szépet csak a jóval és az eggyel képes és hajlandó együtt szemlélni. Látszólag nem alkot semmi eredetit a klasszikus értelemben vett esztétika területén, Balthasar viszont mégis úgy látja a szenttamási örökség szerény visszafogottsággal hozza egy szintézisbe Ágoston, Dionüsziosz, Arisztotelész és Boethius legértékesebb gondolatait.

Dionüsziosztól a szépségnek azt a fakultását veszi át, hogy harmóniát (*consonantia*) és világosságot, vagy ragyogást (*claritas*) nyújt. Az első megteremti a részek közötti arányosságot és rendet, a második kitárja az anyagi formákat a felülről alászálló fény számára. Ágoston hatását abban látja Balthasar, hogy Szent Tamás elsajátítja a szépség objektivitására vonatkozó bizonyosságot: nem attól válik valami széppé, hogy szeretjük, hanem azért szeretjük, mert már megismertük szépként.³⁵¹ Egyszerűbben: valami szép, ergo szeretjük, és nem fordítva, szeretjük, ergo szép. Arisztotelész szerint a szépséghez a szimmetrián kívül szükség van a nagyságra is. Szent Tamás ezt az arisztotelészi terminust *perfectio*ként építi be saját rendszerébe. Később ezzel a *perfectio*val fogja leírni a rendezett létet, metafizikájának egyik alapfogalmát.

Ennek oka arra vezethető vissza, hogy Isten lényegéből következik, hogy amikor teremt, akkor „képtelen” saját természetével ellentéteset, diszharmonikusot, vagy annak meg nem felelőt létrehozni, ezért Isten alkotása mindig szükségszerűen jó is.³⁵² Szent Tamás tétele szerint nincs semmi különbség jó és szép között, mert mindkettő olyan abszolút érték, amire mindenki vágyik, és amit mindenki elérni kíván. A valami után való vágy, egy cél elérése érdekében tett erőfeszítés viszont feltételezi, hogy a vágy, vagy a törekvés valóságos tárgyra irányuljon. Sem a jóság, sem a szépség nem képzelhető el pusztán absztrakt elvek és azokból vonatkoztatott logikai igazságok halmazaként, hanem csak a létben gyökerezve. A jó kívánása, a szép után való vágyódás mindig egy valóság külső érzékelése által kiváltott reakció, ami önmaga felé vonzza az embert. A szépség a lét számára külső megjelenést biztosít, lehetővé teszi kibontakozásának mikéntjét.

³⁵⁰ Uo. 348.

³⁵¹ Uo. 359.

³⁵² Mivel azért, hogy Isten létbe hív, önmagával azonosat teremt (*Gleich-nis*), annak azonos mód kell jónak, ugyanakkor szépségnek is lenni. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 338.

A szépség és a jóság nem választhatók a valóságban, hanem csak az észben (*ratio*) külön, hiszen a szépség nem más, mint az, ami a jónak rendet (*ordinem*) kölcsönöz.³⁵³ Elsősorban tehát fogalmilag különböztethető meg a *bonum* és a *pulchrum*. A jóra célként tekint az ember, a szépet viszont saját alakja, nem önmagunk miatt csodáljuk, szeretjük: *pulchra sunt quae visa placent*,³⁵⁴ avagy szép az, aminek a látása gyönyörködtet. Aquinói Szent Tamás tehát egy olyan új tulajdonsággal gazdagítja a szépséget, amely Dionüsziosz Areopagitánál³⁵⁵ még hiányzik, tudniillik, hogy a szép képes arányossá tenni, módot adni, és mértéket kínálni a jó kiteljesedéséhez.

„Végezetül említsük meg még egyszer, hogy a transzcendentáléről lényegükénél fogva nem adható definíció, éppúgy, ahogy maga a lét sem definiálható. A szépet csak körüljárni lehet, utalásokkal (ilyen az *integritas* *<perfectio>*, a *proportio* *<harmonia, convenientia>*, a *claritas*, az *ordo*), végérvényes eredmény és struktúra nem alakítható ki vele kapcsolatban. E körkörös mozgás kezdőpontja a szépség érzéki tapasztalata – ennél korábbi mozzanat nem létezik; egyértelmű azonban, hogy a többi transzcendentáléhoz hasonlóan a szépséget is (az érzéki szépet is!) csak szabad, értelmes szellem ismerheti meg: csak az ember az (állatokkal ellentétben) gyönyörködhet önmagában véve az érzékelhető dolgok szépségében.”³⁵⁶

³⁵³ Balthasar szerint evidenciának tekintető Dionüsziosz Areopagita teológiájának rendkívüli hatása Szent Tamásra. Senki korábban nem volt képes annyira következetesen, s ezért megkérdőjelezhetetlenül kifejezni azt a rendet, amely az érzékek és a szellem között ível, ami jelenséget és az általa megjelenő valóságot elválaszthatatlanul összeköti. Ez a kapcsolat, amely köldökszinórként, bármely erőszakos szétválasztási kísérlet ellenére is már örökké érvényben marad, képezi magának az esztétikának a legbensőbb magját. Az egység és különbözőségnek eme misztériuma, mint az egyik legnyilvánvalóbb evidencia mégis legnagyobb titok, átjár mindeneket, az alant- és fennlevőket, a teremtett világot és annak Teremtőjével való kapcsolatát is. Ez a rend, ami kiterjed Isten és a világ kapcsolatára is, „amelyben a megjelenő nem véletlenként, hanem mint az Egy és Egyetlen szükségszerű megjelenése értelmeződik, amely Egy minden megjelenésében, mint ténylegesen látható, mégis örökre titokzatos és rejtőzködő marad, amelynek csodálatraméltó és tiszteletet ébresztő szent harmóniája maga a szépség, megalapozza a Meg-nem-jelenő (*Nichterscheinende*) előtt imádattal történő leborulásunkat.” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik II, I; Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, 168.

³⁵⁴ Summa Theologiae I. 5,4 ad 1

³⁵⁵ Balthasarra magára is óriási hatással van Dionüsziosz Areopagita, akit egyszerűen csak minden keresztény teológus között a leginkább esztétikainak tart. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik II, I; Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, 171. Balthasar olyan érdemet tulajdonít Dionüsziosz Areopagitának, amelyet legtöbbször Arisztotelész ihletésének tartottak a szenttamási teológiában. Különösen a rend és az arányosság tanából kapcsolatban nem volt szüksége, hogy az Arisztotelész filozófiájából kihámozza, hiszen már készen található volt az ókori keresztény teológia egyik legesztétikusabb művében a *De divinis nominibus* –ban.

³⁵⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1, I; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 370. *A dicsőség felfénylése III/I.* 374.

4. 4. Az „analogia entis” esztétikai megfogalmazódása

Aquinói Szent Tamás egyik vitathatatlanul nagy érdeme annak a belátása, hogy Isten nem nevezhető többé pusztán a dolgok létének, ami magában foglalja azt is, hogy nevezett dolgok saját autonóm léttel rendelkeznek, amely így esztétikailag is és nem csak szimbolikusan ismerhető meg.³⁵⁷ Ehhez a következtetéshez Szent Tamás hosszú szellemi úton jut el, amely során a lét fogalmának is több jelentésmódosuláson kell áthaladnia, magába fogadva, és olvasztva egy óriási filozófiai örökséget az antik klasszikusoktól a legnagyobb keresztény gondolkodókig. S bár látszólag túl sok újat nem fűz a teológiai esztétikai örökséghez, valójában azáltal, hogy a lét és lényeg viszonyát meghatározza, a transzcendentálék tanát is egészen új megvilágításba helyezi.

Bár egyértelműen a görögök inspirációját láthatjuk az érzéki aspektusnak az ismeretbe való integrálásával, Szent Tamás nem vonakodik szakítani viszont azzal a görög hagyománnyal, amely az esztétikai dimenziót közvetlenül az isteni szféra részének tekinti, hanem az egyházatyákkal harmóniában különválasztja a dolgok létét Istentől. A létező autonómiájának a felfedezése lehetővé teszi Tamás számára, hogy egészen új szemszögből közelítse meg az apofatikus teológiát. A továbbiakban már nem csak annak a lehetőségével bírunk, hogy egy sor olyan fogalmat alkossunk meg, amely mindig csak valamely tökéletlen metafora hasonlóságát képes tagadni, hanem meghatározza azokat a kereteket, amelyek között valami pozitív is állítható, még ha egy pillanatra sem felejt el, hogy az analógiákban meglévő hasonlóságot az értelem számára elképzelhetetlen mértékben múlja felül az isteni tökéletesség, a *das ganz Andere*.³⁵⁸

Balthasar, elemezve a történelmi következményeit ennek a szemléletmódnak, arra a következtetésre jut, hogy pontosan a Szent Tamást követő korok gondolkodásának egysíkúvá válása miatt, amellyel önmagát a filozófia egyre sötétebb fogalmi börtönbe zárta³⁵⁹, lesz óriási szükség arra a pislákoló fényre, amely Tamás örökségéből dereng. Életbe vágóan fontos lesz tudatosítani azt a különbséget, amely az identitást feltételező

³⁵⁷ „Az essét azonban Tamás minden létező nem szubszisztens teljességeként és tökéletességeként, az isteni jóság legfőbb ›hasonlataként‹ fogja fel, s így Istent már egyáltalán nem nevezheti a dolgok létének, csakis ható-, minta-, és célokuknak, más szóval Istent egészen új sokkal radikálisabb módon fölébe emeli a világi létezésnek, elemeli a reális és ideális világstruktúrából kiinduló számítások és megközelítési kísérletek elől...” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 354. *A dicsőség felfénylése III/I*. 358.

³⁵⁸ Aquinói Szent Tamás ontológiája menti meg az apofatikus teológiát attól, hogy ne váljon formálissá, az önmagában vett és a számunkra megmutatkozó Isten között feszülő fogalmi dialektikává. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 355.

³⁵⁹ Ennek konceptualizmusnak az ingoványa felé vezető útra téved már Scotus Eriugena, hogy azután Ockhamot elnyelje, de Cusanust is makacsul szorongassa.

filozófiák és az *analogia entis* filozófiája között van. Még akkor is igaz, ha a filozófia fő sodorvonala (mind a racionalizmus mind az idealizmus) hosszú időn keresztül elfeledkezik erről a tomista örökségről, és az abban rejlő lehetőségeket nem tudja kiaknázni. Mindazok, akik nem feledkeznek meg az *analogia entis*-ről a fogalmak és a létezők között különbséget feltételeznek. Ez a különbségtételezés lesz az egyetlen akadálya annak, hogy a létet alárendeljék a fogalomnak, annyiban tartsanak valamit létezőnek, amennyiben képesek kifejezni.

Bár Szent Tamás elsősorban ontológiai kérdéseket próbál meg tisztázni az *esse* és *essentia* között tételezett reális különbséggel, „*de csak általa válik újra lehetségessé az isteni <dicsőség> és a kozmikus szépség világos megkülönböztetése; sőt azt is lehetővé teszi... hogy a teológusokban és hívekben ismét érzékenység alakuljon ki a dicsőség iránt.*”³⁶⁰ Ezért is rendkívül jelentőségű a szenttamási lételméleti alapvetés, amiben túlzás nélkül láthatjuk a teoesztétika egyik alapkövét.

A tomista metafizika tehát egyszerre mutatja meg a kozmikus szépséget a kinyilatkoztató szépségtől való különbségében és ahhoz fűződő kapcsolatában. Az igazság a különbözőség és a kötődés kettősségében vívja küzdelmét a fogalmi gondolkodással, a létező létének a természet és a természetfölötti közötti állandóan ingázó váltakozását védelmezve.³⁶¹ S még ha Szent Tamás klasszikus értelemben nem is esztétikát kívánt megalkotni, ontológiája által mégis kitárja az ember előtt a szépségben történő, érzékek által felfogható kinyilatkoztatás elfogadásának kapuját. S mivel a kinyilatkoztatás nem értelmezhető logikailag az ember nélkül, akinek címezve van, ezáltal elfogadhatóvá válik az isteni kinyilatkoztatás kontingens formák általi hiteles közvetítése, ami a nevezett véges formát megszenteli, és örökérvényűvé teszi.

A szépségre való ráérmélés egy pillanat műve, de hogy pontosan mi az, ami az embert magával ragadja, hogyan fejezhető ki szavakkal az a dinamikus hatás, amelyet az azt felfedező emberi alanyra gyakorol, csak hosszas, kitartó és mindenekelőtt türelmes szemlélés után sejthető meg, amely kontemplatív vizsgálódás és elemzés eleve lemond a tévedhetetlenség igényéről. A szépséget helyesen értelmezni akaró embernek Balthasar szerint azt is tudatosítania kell, hogy felismerései bizonyára nem abszolút érvényűek (minden erőfeszítése ellenére), hogy állításainak igazsága sokszor csak töredékes,³⁶² hogy

³⁶⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 356. *A dicsőség felfénylése III/I.* 360.

³⁶¹ Lásd SIEWERTH, G., *Die Analogie des Seiendes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 45-51.

³⁶² Midőn a szépet konkrét módon próbálja az ember leírni ugyanazzal a problémával kerül szembe, mint a lét esetében, amelyet nem képes kimeríteni egyik létező sem, az valami olyan átfogó egész, amit képtelenség

olyan valóságot vizsgál, amely őt magát, képességeit is meghaladhatja. A valóság szépsége, avagy a lét esztétikája egy állandóan változó egzisztenciában tetten érendő, nem véges és mozdulatlan esszenciákban, hiszen a lét nem képzelhető el olyannak, mint ami önmagában szubzisztál, hanem csak „*úgy valósítja meg a természeteket, hogy saját magát valósítja meg a természetekben.*”³⁶³ A lét és lényeg közötti valós distinkció felszabadító távlatokat nyújt: a dolgok többé nem kényszerülnek egy előre megalkotott lényeg módozataiként szubzisztálni, hanem szabadon fejezhetik ki magukat a transzcendenciához fűződő viszonyukon belül. Ugyanaz a momentum, ami lét és lényeg között szakadékot húz, egy új intimitást is teremt, amelyben a létet végtelenül hullámzó, állandó mozgásban lévő integrációként, avagy egy olyan médiumként gondolhatjuk el, amely, mint egy függőhíd a teljesség és az üresség között ível.

Az *esse* és *essentia* reális megkülönböztetése egy olyan mérföldkő lett a filozófia történetében, amelyhez az azt követő filozófiai tradíció nem volt képes felérni; inkább megpróbálja az egész kérdést elkerülni és a kategorizálás, illetve a fogalmi gondolkodás útját kínálni. Ugyanakkor feloldhatatlan nehézséget okoz majd, hogy az esztétikai kategóriák ezáltal egy olyan filozófiai „görbült térbe” kerülnek, ahol jóval többet kellene kifejezniük, mint amit kifejezni képesek lehetnek.³⁶⁴

Lét és lényeg reáldistinkciója nélkül állandó feszültség jellemzi azt a viszonyt, amely egy az érzéki megtapasztaláson nyugvó esztétikai ítélet és egy olyan esszenciához fűződő rejtélyes kapcsolat között áll fenn, amelyre az érzékelt forma utal. Megválaszolhatatlannak tűnik ebben a kontextusban az a kérdés, hogy miféle arányosságot (analógiát) kell feltételezni egy érzékileg megtapasztalható valóság és az azt megmérő forma között, ami viszont meghaladja az érzékelés lehetőségének határait. Ahogy már láthattuk a szigorúan konceptualista gondolkodás egyre inkább olyan képességeket kénytelen feltételezni általában a fogalmakról, amelyekkel azok nem rendelkezhetnek. Csak az *analogia entis* filozófiai tételezése képes a létezőket megfelelő összefüggésükbe helyezni – hisz a fogalom összességében inkább egy önmagában zárt egész, mint egy igazi megnyílás más analógiák felé – lehetővé tenni olyan hasonlóságok sorozatát, amely

fogalmak által felérni. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 361.

³⁶³ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 362. A *dicsőség felfénylése III/1.* 366.

³⁶⁴ Uo. 367.

megelőzi a kategorizálást, s amely nincs kiszolgáltatva sem az érzékelés részlegességének, sem a fogalom általánosságának.³⁶⁵

Az analógia balthasari definíciójának lényege abban foglalható össze, hogy annak alapja nem egy racionális ítéletben, hanem magában a létben keresendő. Amíg az előbbi esetben a kifejezés végessége nem felel meg a tárgy végességének, addig az *analogia entis* tételezve a harmónia teljes.³⁶⁶ A hangsúly a materiális érzékelés és az érzékelt forma egymásnak való megfelelésén van. Nincs szükség az érzékelés korlátainak állandó értelmi kontroljára és korrekciójára, mert a két dolog közötti kapcsolatot olyan harmóniaként szemléli, mint egy zenei akkord összhangzását.³⁶⁷

³⁶⁵ Balthasar vallomása szerint régóta több kiadatlan művében is kísérletet tett a reáldistinkció pontosabb meghatározására, amely által lét és lényeg viszonya helyes mederbe terelődik (Conrad-Martius fenomenológiájának értelmében). Lét és lényeg distinkciója magán a filozófián is túlmutat, és mind a művészetek, mind a vallás és a szellemtörténet számára is komoly következményeket hordoz. BALTHASAR, H. U. V., *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000, 22.

³⁶⁶ SCHMID, J., *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes, Der Bedeutung der Analogie in Herrlichkeit bei Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Leuven 1983.

³⁶⁷ Lásd FALCONI, G., *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città nuova, Roma 2008, 59-64. Egy plasztikus példával élve, amikor egy almát mosolygónak nevezek, akkor nem arra kell koncentrálni, amit nem magyaráz meg a jelző az almában, hanem arra, amit megmagyaráz. Az analízis helyett különböző képek kifejező egybeesése egy olyan kinyilatkoztatás, ahol nincs szükség egy rideg tudományos mértékegységre, hanem ahol az érzékelés mértéke maga a szépség lesz

5. A MEGISMERÉS TÁRGYA

5. 1. Szerkezet és alak kettőssége

Balthasar számára az esztétikai aspektus egy olyan eredeti, ősi mozzanat (*Urphänomen*), amelyre törekedni kell, amelyet helyre kell állítani a szemléletben. Sajátos szövegkörnyezetünkben nem arra van szükségünk, hogy az érzéki tapasztalást szembeállítsuk a fogalomi kifejezőkészséggel, hanem hogy az érzéki működésnek olyan funkciójára koncentráljunk, ami nem elégszik meg általánosságokkal, absztrakciókkal, hanem ellenkezőleg folyamatosan összehasonlítja az érzékelésből származó adatokat. Ebben a közegben a szépségre nem pusztán a lét valamely járulékaként tekintünk, mert abban az esetben nem lenne szükségszerű.

Egy természettudományos példával élve: a matematikai törvények megfogalmazásánál elengedhetetlen a beláthatóság, a legegyszerűbb és nyilvánvalóbb alapvető számtani, vagy mértani igazságokra való visszavezethetőség. Azt is mondhatnánk, hogy a matematikában a beláthatóság egyenlő a szépséggel, a matematikai szépség jellegét tekintve fogalmi-elképzelhető, egy olyan forma, amely valamely mérhető adatok közti viszony legteljesebb általánosíthatóságából származik. Az érzéki szépség viszont egy olyan tökéletesség, amely nem az egyszerűségből, a legelemibb evidenciából származik, hanem pont ellenkezőleg azokból a kivételekből, amelyeket nem lehet könnyedén visszavezetni egy alapvető, egyszerűen belátható szükségszerű törvényre, vagy elvre. Amíg a szerkezet a szép matematikai formáknak a forrása és kútfeje, az érzéki, vagy művészi szép annál szebb, minél nagyobb szabadságot mutat a struktúrákkal szemben.³⁶⁸ Az, hogy ez a szabadság nem tulajdonképpen értelemben vett igazi függetlenség, hiszen a forma nem a struktúra dialektikus ellentétpárja, hanem annak individuális megjelenése, érzéki konkretizációja. Nem egymást kizáró és egymással örök ellentmondásban álló pólusokként kell a szerkezet és forma kettőségére tekinteni, hanem sokkal inkább ellentétes hangsúlyokként, irányultságokként. A szerkezet olyan, mint egy belső váz, egy közös nevező, minden egyedben meglévő azonos és általános ősmagja annak a fajnak, amelynek a forma egyedi, eleven, megismételhetetlen megjelenése.

³⁶⁸ Vagy ahogy Balthasar utal Schiller nagyon találó megfogalmazására: a szépség nem más, mint a megjelenő szabadság. in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 147.

A jót, az igazat és az egyet még lehet általánosítani,³⁶⁹ egyetemesen érvényes következtetéseket vonni belőlük. Az egyedi megnyilvánulásiak között viszonylag csekélyebb szellemi erőfeszítés árán is fel lehet fedezni az azokat összetartó belső kohéziót, közös eredőt, a széppel kapcsolatban viszont ez már változatlan értelemben nem állítható. Az érzékelt formák archetípusait soha nem lehet Balthasar szerint egy közös *analogatum* nevezőjére hozni.

Ezen a ponton válik nyilvánvalóvá, hogy különösen a teoesztétika alapösszefüggéseinek kidolgozásában mekkora hatással van a mester Erich Przywara, a tanítvány Hans Urs von Balthasarra. A szépről, mint transzcendentáléről, a valóság egyik formáján³⁷⁰ keresztül szerezhethünk tapasztalatot, amely viszont állandóan változik a valósághoz fűződő viszonyunk függvényében. A szépség annyiban létezik, amennyiben a dolgoknak formájuk van (*Gestalt*), a formák annyiban léteznek, amennyiben „érzékelődnek”.³⁷¹ Avagy idézhetjük Przywarát is, aki az ontikus szépséget lényege szerint *Formgestalt*-nak tartja. A forma mindig valamiféle szerkezetből, mint háttérből emelkedik ki, ugyanakkor nevezett szerkezet nem létezik a formális megnyilvánulásain kívül.³⁷² Ezzel ismét eljutottunk egy klasszikussá vált tézis-antitézishez, amelyet minden szónál kifejezőbben ír le Raffaello az athéni iskolát megidéző freskója. Egy olyan metafizikai problémára tapint itt rá Przywara nyomán Balthasar, ami az ingaként lengő igazságot szeretné megörökíteni egy olyan fotóapparátussal, amely mozgó tárgyról nem, csak stabilan állókról tud helyes képet készíteni. A stabil pontoknak, az „inga-hasonlat” szerint, csak az inga nyugvópontjait tekinthetjük, amelyek viszont az ingamozgást végző test térben legtávolabb elfoglalt pozíciói. Ezek a szélsőpozíciók eredeti összefüggésben a valóság vagy érzékelhetőség, strukturális meghatározottság vagy formai mobilitás kettősségében jelennek meg. Balthasar tehát egy új esztétikai értékmeghatározás kialakítására hív fel: a szép pszichológiai szemléletét csak marginális szempontnak tekintve egyre inkább a szép objektív materiális oldalát kell hangsúlyoznunk. Pontosabban fogalmazva az igazi cél egy olyan módszer kialakítása lenne, amely a szépséget

³⁶⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1, 2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 374.

³⁷⁰ Értsd: egy egyedi formán keresztül, amellyel a szemlélő alany számossal találkozhat nap, mint nap, a későbbi *Gestalt* értelmében.

³⁷¹ Természetesen, ahogy Balthasar részletesen kifejti máshol, ez nem jelenti a formáknak a teljes ontológiai függését a szemlélő alanytól, nem a szubjektum által létrehozott, teremtetett szellemi valóságok, ugyanakkor érzékelhetővé válásuk nélkül, csak elvont elvekről szóló tautologikus szószaporítás lenne.

³⁷² Különösen igaz ez, ha a szemléletet, mint egy dinamikus megismerő aktust tekintjük. PRZYWARA, E., *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*, Schriften III, Einsiedeln, 1962, 25.

önmagában, a metafizikai apriori és az empirikus megismerhetőség kettősségében képes megragadni.

5. 2. Az analógia által felvetett problémák

Mesterének nyomdokain haladva Balthasar mindjobban beépíti gondolkodásába az analogikus szemléletet, amely számára a dialektikus szemlélet hiányosságaira adandó válasz lesz. Balthasar nem tudja elfogadni azt az örökölt filozófiai szemléletmódot, amely a konkrét létezőtől valóságosabbnak állítja annak az elvont lényegét, másfelől a konkrét létezőt csak annyiban tekinti valóságosnak, amennyiben az a lényegnek anyagi korlátok közötti megnyilvánulása. Ez a felfogás végső soron azonosságot feltételez az objektív és tudományosnak mondott ismeret elérésének céljából két ellenpólus között ti. a létező és annak lényege között.³⁷³ Balthasar az azonossággal szemben az analógiát hangsúlyozza. Vitán felül áll ugyanis, hogy nem lehet teljes azonosságot feltételezni a létező és lényege között, mint ahogy az is, hogy a dolgok között megállapíthatók mind permanens, mind időleges hasonlóságok. Az egyes dolgok között meglévő hasonlóság tagadhatatlanul a teremtményekben felfedezhető közös forma bizonyosságának képzetét kelti a szemlélőben, hiszen minden kontraszt feltételez egyben legalább egy csekély hasonlóságot. Ellenkező esetben csak teljes idegenségről beszélhetnénk, és nem feltételezhetnénk a dolgok között semmi kapcsolatot, még megosztó elkülönítő, vagy szétválasztót sem.³⁷⁴

Tökéletes, abszolút autonóm igazság megfogalmazása akár anyagi, fizikai, akár szellemi, spirituális szinten nehezen képzelhető, s még nehezebben fogalmazható meg félreérthetetlenül. Még a filozófiai rendszergondolkodók is kénytelenek szembesülni ezzel a problémával, tudniillik, hogy a tiszta rendszereknek szükségük van dialektikus ellentétpárjukra. Jó példa erre, hogy maga Platón sem képes ideatanát egy idő után a konkrét evilági életből (az árnyéklétből, a látszataból) vett példák nélkül megfelelően kifejtetni, vagy legalább szemléletessé tenni. Platón a polisz életéből vett képpel az ideákat,

³⁷³ Az absztrakció folyamatának szokásos elemzése szerint a konkrét létezők vizsgálatából kiinduló racionális tevékenység a létezők bizonyos csoportján belül megállapít azonos tulajdonságokat, elvonatkoztatva az egyedi jegyeiktől, így alkotva meg a dolgok elvont lényegét. A probléma viszont ott kezdődik, amikor ezt az absztrakciót önálló létnek kezdik tekinteni, amikor magasabb rendű lesz mint maga az az alap, amiből elvonatkoztatva meg lett alkotva. Sőt maga a kiindulópontként szolgáló eredeti egyedi létező már csak annyiban tűnik valósnak, amennyiben az elvont lényegnek a konkrét kifejeződése.

³⁷⁴ ZEITZ, J. V., *Przywara and von Balthasar on analogy in The Thomist* 52 (1988) 484.

ideális gondolatot az arisztokráciához hasonlítja, amellyel a nagyszámú, műveletlen és bárdolatlan tömegembert kell szembeállítani.³⁷⁵

Attól a szimbolikus pillanattól kezdve, amikor Przywara először fogalmazza meg az *analogia entis* benső dinamikáját nyitott korrelációként, ugyanazzal az erővel mondhatjuk valamiről hogy szép, mert nekünk tetszik, mint azt, hogy valami azért tetszik nekünk, mert szép, anélkül, hogy ellentmondásba, vagy logikai zűrzavarba keverednénk. Hogyan is lehetne képes a szépség transzcendentáléja, amennyiben azt csupán egy elvont lényegnek tartanánk, a szüntelen változást, az állandó átalakulást kifejezni? Vagy azt állítván, hogy a szépség egy sajátosan egyedi a többitől rendhagyó módon különböző transzcendentálé, nem veszélyeztetné-e a többi transzcendentálé sziklaszilárd helyzetét az „univerzális” állandó változásának eretnek gondolatával? Ha pedig a szépet csak a többi transzcendentálé alapjának, vagy szintézisének tekintenénk, akkor sem oldódna meg semmi. Abban az esetben a többi transzcendentálé is szükségszerűen kontingens karaktert öltene, ami önellentmondás lenne, hisz a transzcendentálék lényegük szerint az egész léttel azonos kiterjedésűek, nem pedig egy véges léttöredéknek alárendelt minőségek.

A középkori metafizika alapvető tételeit felhasználva Balthasar folytatja Przywara realizmusát, amely szerint, ha minden létező jó, akkor egyben törekszik (kíván) is jó lenni, ill. jó maradni. Ugyanakkor ez a törekvés ill. kívánás (mint egy fundamentális metafizikai cél elérésére való elemi benső ösztönzés, más összefüggésben nevezhetnénk hivatásnak, valamire való elhivatottságnak, teremtményi rendeltetésnek) már magában foglalja a szépségre való törekvés, a szépség kívánását is, hisz a szépség is az egyike a legkívánatosabb ontológiai értékeknek. Természetesen a „kívánás”, benső aktusa kiterjed a harmadik transzcendentáléra, az igazságra is, mint célra. Látható tehát, hogy nemcsak a jó és a szép, hanem a szép és igaz transzcendentáléja között is szoros, mondhatni intim kapcsolat áll fenn.³⁷⁶ Ez a megállapítás az *analogia entis* fényében szükségessé teszi majd az igazságnak, a megismerhetőség alapjának is az újraértelmezését, hagyományosan statikus definíciójának újragondolását. Amikor arra teszünk kísérletet, hogy bebizonyítsuk

³⁷⁵ PRZYWARA, E., *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*, Schriften III, Einsiedeln, 1962, 49. Ezt a kritikát pont ellenkező előjellel lehet Balthasarral szemben is megfogalmazni. Ő az teozsztetikában az észlelés, és a konkrét példa fontosságát hangsúlyozza, de igazi szemléletes példával egy-egy tétele megvilágosításához csak ritkán folyamodik. Természetesen a *Herrlichkeit* utolsó két kötete jóval több konkrét bibliai utalást tartalmaz, mint az azokat megelőző kötetek. A híres laikus és klerikus szerzőket elemző kötetek is inkább csak a tárgyalt szerzők munkásságát elemzik. Amikor pedig a *Herrlichkeit* első kötetében Mária, vagy az egyes apostolok istentapasztalatát vizsgálja, az is jellemzően elvont szempontok alapján történik.

³⁷⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 340.

a szépségnek a lényegi fontosságát a megismerésben, meg kell értenünk, hogy vagy a szépség értéke csökken a kíváncsiságra, ill. egy olyan célra, amelynek elérésére, megszerzésére törekszünk, vagy pedig az ismeret veszíti el tisztán fogalmi jellegét, mint olyan valami, aminek mindig önmagát az empirikusan megtapasztalt fényében kellene újraértelmezni. Hogyan lehetséges a szépséget meghatározni, anélkül, hogy valami másra vezetnénk vissza, vagy megmenteni az ismeret autonómiáját?

A szépség transzcendentáljáról két első hallásra paradoxnak tűnő állítást tehetünk. Először is a lét vagy szép, vagy nincs is.³⁷⁷ Másodszor, a lét vagy individuális (mint forma és, mint esemény) vagy semmilyen. Ahhoz hogy ezen előfeltevéseket hihetővé tehesük, meg kell szabadulnunk az evilági, immanens szépség képzetének kényszerétől. Ha ugyanis a szépséget minden léttel univerzálisan párhuzamosnak tételezzük, megmagyarázhatatlanná válik az evilági formátlanság, a csúfság. Ebben az esetben ugyanis csak az immanens szépségre igaz a szépség univerzalitása, és értelemszerűen, nem alkalmazható az immanens csúfra. Ergo vagy a szépség nem rendelkezik azzal az egyetemességgel, hogy minden létezőre változás nélkül vonatkozzon, s így joggal nem nevezhető transzcendentálénak, vagy az immanens (evilági, mulandó) szépség nem azonos lényegét tekintve a széppel. Azután az elég megkérdőjelezhető kijelentést, miszerint minden, ami létezik szép, módosítani kell aszerint, hogy minden szép, ténylegesen, azaz objektíven is létezik. Másképpen mondva, amikor felismerünk egy formát, azt szemléljük, (és annak válunk részévé), amire a természet mindig is törekszik, nem mást, mint magát a természet létét, azt, hogy és ahogy a természet van. Ezen előfeltevések segítségével legyőzhetjük azokat a nehézségeket, amelyek a szépségnek, mint transzcendentálénak-, ill. a megismerés, mint a szépséggel összefüggő aktusnak a definiálásakor felmerül. Nem szűkíthetjük tehát a szépséget valami egyébre, és nem hagyhatjuk ki a megismerés definíciójából sem a szemlélést.

Teoesztetikai főműve harmadik kötetének bevezetőjében idézi Balthasar Rainer Maria Rilkrét, akinek gondolatát a szépségnek a metafizika terében történő vizsgálatához választotta mottóul.³⁷⁸ Eme mottó értelmében nem azért vagyunk a világon, hogy

³⁷⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 26.

³⁷⁸ „... talán minden életörömöm és maga az élethivatásom is abban áll, hogy – még ha egészen kezdő is vagyok azok között, akik a szépséget hallani képesek, és hangját felismerik, még akkor is, amikor a zsvajban alig lehet egyéb zajoktól megkülönböztetni – megértsem, a Jóisten nem azért helyezett minket a létezők közé, hogy közülük válogassunk, hanem azért, hogy olyan alaposan és nagyvonalúan képesek legyünk elfogadni, hogy végezetül már semmi egyebet csak szépet nyerjünk a szeretet, az éber figyelmesség és a nyugalommal eltöltő csodálat által.” in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 6.

válogassunk, hanem hogy elfogadjunk. A válogatás (*auszuwählen*) egy meghatározott szempont szerint nem identikus részekre szeli ketté a világot: az egyik félre, amelyet befogadunk és a másikra, amelyet kizárunk. Az elfogadás (*das Nehmen*) egy olyan aktív metafizikai nyitottság, amely elősegíti a formátlannak egy bizonyos időintervallum alatt a formává alakulását. Az elfogadás egyben várakozás a bekövetkezésre és tisztelet az iránt is, ami jelenleg még nem rendelkezik formával. Az első esetben a válogatás által elveszítjük azt, ami a döntésünk által körülhatárolt metafizikai-egzisztenciális téren kívül esik, az elfogadás által azt is megnyerhetjük, amelyet előzetesen értehetetlennek, elfogadhatatlannak, felfoghatatlannak tartottunk, mivel legalább is számunkra ismeretlen „formanélkülként”, egy bizonyos ideig képtelenek voltunk megragadni.

A szükséges pontosítások megtétele és nüanszok figyelembevétele mellett látni kell, hogy Balthasar esztétikája önmagát nem a szubjektumra ható átalakító élményként határozza meg, hanem eredendően a dolgokra objektív módon és előítéletmentesen történő megnyílásként.³⁷⁹ Ebből következik, hogy Balthasarnál soha nem találkozhatunk a forma pszichológiájával. Ez nem jelenti azt, hogy a közvetett szubjektív hatásokat minden esetben tagadni, vagy figyelmen kívül hagyni kellene, a szépség meghatározása viszont mégis objektív kell maradjon. A szubjektív hatások elismerése kapcsán fontos viszont mindig tudatában lennünk, hogy azokat nem tekinthetjük okozatként elegendőnek az őket létesítő okok bizonyítottságára.³⁸⁰ A szépségnek egy a transzcendentális mélységét elérő definíciója nélkül egyre inkább kénytelenek leszünk beérni a szépnek tűnő jelenségekkel, amelyek eleinte még feltételezik a szépségnek a transzcendentalitását, a későbbiekben viszont azt a veszélyt hordozzák, hogy egy idő után már csak az említett szép jelenségeknek egyre sekélyesebb hajhászásává züllenek. Ez a folyamat az esztétikai empirizmuson keresztül megállíthatatlanul elkezd az önkényes esztétikai szubjektivizmus szakadéka felé csúszni. Ebben a feneketlen esztétikai *tartaroszban* pedig ott található az esztétikai javak birtoklásának és kisajátításának elvetemült sötétsége, az érzéki szépséghez láncoló szenvedélyes gyönyör az igazi szépség éltető öröme helyett.

Már a biblikus teremtetéstörténet is az Isten által teremtetett világot kozmoszként írja le, amelyet a kezdetektől jellemez a rend, a harmónia és a szépség, amely lét kiteljesedésével párhuzamosan egyre nagyobb tökéletességre jut. „*És látta Isten, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott.*” (Ter 1,31) A teremtetéstörténet perspektívája kimondva („a Föld pusztá volt

³⁷⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 22.

³⁸⁰ Ez logikailag elégtelen következtetés, amit a skolasztika kifejezésével *petitio principii*-nek nevezhetünk: az alapelvhez való illetéktelen folyamodás.

és üres”; Ter 1,2) és kimondatlanul is feltételezi a teremtőtevékenységet megelőző káoszt, és azt, hogy a teremtett lét a kezdetektől fogva jó szép és igaz is. Ez megmagyarázza az ember erőteljes vágyódását a szépre, az autentikus szépség felfedezésére és megértésére. A vágyódásnak az oka pedig az, hogy az igazi szépséget korunk³⁸¹ rögeszmésen anyagelvű embere sem képes többé látni. Ebből az ellentmondásból, hogy egyrészt a szépség egy olyan metafizikai mélység, amely mivel a léttel koextenzív, minden létező közös jellemzője, másrészt a szemlélő és vizsgáló értelem előtt mégis rejtett maradhat, a formák helyes meghatározása jelenthet majd kiutat.

A formák hiteles meghatározása feltétlenül igényli az érzékelés szerepének Balthasarral történő újragondolását. Az emberi gondolkodás történetének egy tragikus mérföldköve az a pillanat, amikor feledve az igazi esztétikai szemléletet, a filozófia az igazság fogalmi szinten történő megragadását deklarálja önnönmaga valódi céljaként. A középkortól kezdve egyre erőteljesebbé válik az a tendencia, amely az érzékelést csak a fogalmi ismeret eszközének, egy komplexebb értelmező rendszer számára empirikus adatokat szolgáltató „beszállítónak” tekinti. Eme folyamat fényében az érzékeléssel két dolog történhet:

- A fogalmi gondolkodásnak is szüksége van az érzékelésre, ahhoz, hogy önmagát megalapozhassa, ugyanakkor az érzékelés és különösen az érzékelt létezők többé nem kíváncsiak, nem vonzóak, s így az érzékelés közömbössé válik. Hasonlóságoknak arányoknak csak annyiban van jelentősége, amennyiben azokból egy logikai törvény megfogalmazható, vagy egy fogalmi törvényszerűséget igazolnak.
- Amennyiben ragaszkodunk az érzékeléshez, elvont kategóriák fojtogatóan szűkös struktúrája helyett formák vég nélküli áramával találkozunk, amelyben úgy fedezhetünk fel szabadon hasonlóságokat és különbözőségeket, hogy nem tartjuk szükségesnek egy előzetes törvényszerűség meglétét, annak kutatását és kinyilvánítását.

Kiutat ebből a zsákutcából Balthasar abban találja meg, hogy az érzékelés eredményét nem absztrakt fogalmakba próbáljuk sűríteni. Az érzékelés eredményeképp a létező, a forma megnyílik számunkra, hogy mind jobban feltárja önnön titokzatos mibenlétét. A dolgok *revelatio*-szerű önfeltárásának már a lehetősége is implikál egy nagyon alapvető és

³⁸¹ Nem csak korunk emberére jellemző ez az általában magasabb értékek iránti képességsökkenés. A biblikus hagyomány és az Egyház explicit tanítása szerint is a bűnbeesés következménye. A bűnbeesés után az ember „értelme elhomályosult akarata rosszra hajló lett” (DH 1521) Vagy, ahogy Pál apostol figyelmeztet: „Amikor ugyanis vetélkedtek és civódtok, nem vagytok-e testiek, és nem viselkedtek-e nagyon is emberi módon?” (1 Kor 3,3) Ugyanakkor a magasabb rendű értékekre való nyitottságnak a csökkenése nem jelent végzetes és visszafordíthatatlan állapotot, mint a gnosztikusok vélték. Lásd még PUSKÁS, A., XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a „*Spe salvi*” enciklikában in *Teológia* 3-4 (2008) 200-202.

szoros kapcsolatot az érzékelő és érzékelt között. Fontos különbséget tenni aközött, hogy az *analogia entis* szemlélete szerint a dolgokban meglévő hasonlóságot csak felfedezzük, és azért fedezünk fel hasonlóságot, mert az ténylegesen fennáll, ellentétben a kategorizáló fogalmi gondolkodással, mely a hasonlóságot sokszor maga kreálja és kényszeríti rá különböző dolgokra.³⁸² Az így felfogott érzékelő aktus által nem tisztán ideális létező, egy elvont végtelen lényeg körvonalazódik, hanem egy „végtelen egzisztencia”.³⁸³ A skotisták és a tomisták közötti klasszikus vitát – akik közül az előbbiek a végest szembeállították a végtelennel, az utóbbiak pedig a végesben meglévő végtelent hangsúlyozták – Balthasar úgy próbálja megoldani, hogy a végesről beszél, amely határtalan módon valósul meg. Ha az ember lényege szerint önnönmaga meghaladására törekszik, akkor az a dolgok közötti hasonlóság szemlélése és megtalálása által történhet meg, ami természetesen csak fokozatosan válik szemlélődésünk számára bizonyossággá, de akkor sem állandóan és azonnal.

Balthasar szerint a következő megoldási lehetőség kínálkozik: amikor azt mondjuk „minden dolog”, akkor az feltételez egy olyan természetet, amely azonos módon vonatkozik a külsőre és bensőre, az értelemre és az anyagi dolgokra, az ismeretre és a tárgyakra, a lényegre és járulékokra, egy olyan egybeesés, amely veszélyesen kezd hasonlítani az ellentétek azonosságára. Ugyanakkor feltételezi, hogy „minden dologra” egyetemesen jellemző a kívánság és a kívánatosság kettőssége. Ebben a kölcsönösségben nem különbözik az emberi lény a dolgoktól, az értelem a természettől; a kíváncsi dolog maga is alanya a kívánságnak (a szépségben benne rejlik a látás és láthatóság különlegessége). Így nem kell definiálnunk, hogy mi köti az egyik egyedet a másikhoz (ami a logikai paradoxona az ellentétek azonosságának) és a transzcendentalitást is képesek leszünk megőrizni.

Ha a formára úgy tekintünk, mint olyan valóságra, amelyben benne foglaltatik egy transzcendentálé (nevezetesen a szépség), akkor paradox módon a forma változásával fokozatosan módosulna maga a szépség is. Folyamatosan megfogalmazódna a szépség újragondolásának aktualitása, fennállna a szépség újradefiniálásának szükségessége, és állandóan ott lengene a szépség fölött a puszta szóvá silányulásnak a veszélye. Ezt az esztétikára állandóan leselkedő veszedelmet kerüli ki Balthasar bámulatos módon azáltal, hogy kifejezetten elutasítja a szépség esszenciájának a meghatározását. A szépség a

³⁸² PRZYWARA, E., *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*, Schriften III, Einsiedeln, 1962, 14.

³⁸³ BALTHASAR, H. U. V., *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1937, 413.

formától elválaszthatatlanul „saját kívánságának” megfelelően, nem pedig az emberi értelem által előre rögzített törvényszerűségek szerint nyilvánul meg.³⁸⁴ Bár helytelen lenne tagadni, hogy a szemlélőnek a forma és szépség irányában rendelkezni kell egy előzetes elfogadással, ami a benső mélységet feltáró megértés (*das sinnerschliessende Verstehen*) lehetőségi feltétele, ezt viszont sokkal inkább kell egy előítéletmentes, egzisztenciális és kognitív nyitottságnak kell tartani. Ez az előítéletmentes nyitottság biztosítja a dolgoknak a szabad megformálódást, a szemlélőnek pedig azt, hogy a szemlélt szépség „formát öltéséből”, saját korlátait meghaladva gazdagodjon.³⁸⁵

Természetesen a szépség és a forma nem felel meg vakon az előzetes nyitottságnak³⁸⁶ hanem azt, mint pusztá potencialitást taralommal tölti meg. Helyesen látja Balthasar, hogy semmi valósat nem érthetnénk meg ugyanakkor, ha minden alkalommal, amikor az érzékelés lehetőséget biztosít rá, nem lennénk készek magunk is átalakulni, és mindig újra átalakítani a tapasztalat empirikus adatait formává. Egész bizonyosan előfordul olyan eset is, amikor olyan valósággal találkozunk, amely nem fogékony a megformálódás iránt, amelyről ideiglenesen a maga fomátlanságában meghagyva le kell mondanunk. Ha ez nem történhetne meg akkor semmi nem magyarázná az esztétikai tapasztalat időbeliségét és eseményyszerűségét, akkor semmi nem igényelné a szemlélő alany elköteleződést, amellyel döntéseket hoz. Csak ehhez van szükség, esztétikai tevékenységünk (szemlélés) során arra a körültekintő alapbeállítottságra, amely által fokozatosan felfedezünk minden dolog mélyén egy olyan „esszenciát”, amely még nem bontakozott ki a maga teljességében, de amely lehetőség szerint minden létezőbe belső programként bele van írva, s amely a létté válása (egzisztenciális kiteljesedés) folyamán fejlődik ki benne.³⁸⁷

5. 3. A konkrét általános, mint a szemlélés tárgya

A szemlélődéseink folyamán minden alkalommal egy objektív egész megnyílását érzékeljük. Ez a tapasztalat nem felel meg annak a korábbi elképzelésnek, és magyarázatnak, miszerint egy immanens formával találkozunk, amely egy transzcendens

³⁸⁴ Vö. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 378.

³⁸⁵ VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982, 243.

³⁸⁶ Hiszen az nem lenne más, mint a vizsgált valóság, mint tárgy létének előzetes ismerete.

³⁸⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altatum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 362.

végtelenre utal. Sokkal közelebb áll tapasztalatunk a zenei élményhez, egy olyan harmóniához, amely a részek egymásutániségében fogan meg, és áll fenn akár a temporális eseményként való beteljesedésén túl is. A formák hasonlóságának megtapasztalásában olyan evidencia részesévé válik a szemlélő emberi szubjektum, amely megelőz bármily racionális analízáló tevékenységet, fogalmi ítéletalkotást, s amelyre, mivel sajátmagát is a formák játékába bekapcsolódóan érzékeli, önmaga számára is az átélés „parabolájával” képes leírni. Az egyes formák között megtapasztalt hasonlóság nyilvánvalóan a végtelenségig ismétlődhet, kimeríthetetlen lehetőségét nyújtva a formák közötti kapcsolatok létrejöttének, akár számos konkrét új *Gestalt* megformálódásának. Ahogy az egyes forma meghaladja azokat a részeket, amelyekből összetevődik, úgy haladja meg ugyanezt a formát egy magasabb rendű forma, amelynek az előbbi csak előzménye vagy részaspektusa, a létrejöttéhez vezető folyamat egy állomása, vagy szakasza. Egy Platónról kölcsönzött példával: a testhez viszonyítva az emberi lélek egy magasabb rendű forma, az isteni szférák felé emelkedő úton; Isten felől nézve viszont egy alacsonyabb rendű forma a testhez leereszkedő út, az isteni és az anyagi világ szakadékát összekötő függőhíd.³⁸⁸

Az egész-rész kapcsolat abban a pillanatban meghaladottá válik, új és átfogóbb dimenzióba helyeződik, ezzel párhuzamosan saját maga újraértékelését teszi szükségessé, amikor az egész önnönmagát egy tőle nagyobb egész részeként fedezi fel. Az érzékelt forma mögött és azon túl feltűnik egy újabb, magasabb szintű forma. Ez az a metafizikai momentum, amikor az érzékelés magasabb szintre emelkedvén átadja helyét a szemlélésnek. Ez az „átalakulás” szükségszerű és folyamatos, ahhoz, hogy minden létezőt a maga valódi összefüggésében tudjunk tekinteni, ami elengedhetetlen a helyes értékelésükhöz.

Ahogy a vallásos művészet³⁸⁹ *par excellence* alkotására, az orthodox egyházakban igen komoly liturgikus jelentőséggel bíró, és rendkívül nagy tiszteletnek is örvendő ikonra, nem pusztán úgy tekintenek e keresztény Keleten, mint egy emberi szubjektum által

³⁸⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 188. Ehelyütt bizonyára sokan asszociálnak önkéntelenül is az Ézsau elől menekülő Jákobnak álmában megjelenő égig érő lépcsőre. (Ter 28,12) S bár a teológia ennek aképpnek hagyományosan a szoteriológiai jelentését, a liturgika pedig a mariológiai szimbolikáját hangsúlyozza, kiváló példa Balthasar esztétikai szemlélésében rejlő előnyökre, ti. hogy egy kép, egy látható forma a fogalommal szemben soha nem korlátozza a jelentést, az értelmezések lehetőségét, inkább felfelé nyitottá teszi, mint, ahogy azt már a korábbiakban tárgyaltuk.

³⁸⁹ Erdemes itt párhuzamot vonni a kortárs orosz orthodox teológiának a művészetnek egy tágabb összefüggésben elhelyezett interpretációjával. A vallásos művészet Pavel Evdovszov szerint minden művészet csúcsa, hisz a művészet természeténél fogva egy vallásos aktus: az igazi művészet (és értelemszerűen erre az elnevezésre csak az az alkotói tevékenység méltó) nem más, „mint a világnak a Teremtés aktusában elnyert szakralitását integráló hiteles ábrázolása.” in EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 93.

teremtett műalkotásra, hanem sokkal inkább, mint egy olyan természetfölötti kifejeződésre, amelynek a mindenkori ikonfestő csak *causa instrumentalis*.³⁹⁰ Hasonlóképpen egy szép forma szemlélése kapcsán az a biztos meggyőződése támad a szemlélőnek, hogy a pusztán optikailag látható, és a lineáris síkon közvetített jelentés mögött is egy roppant misztérium rejtőzik, ami természeténél és méreténél fogva nem fér el emberi szavakban, szűkös racionális tárgyilagosságban.

Eddigi vizsgálódásunk folyamán Balthasar gondolatmenetét követve megpróbáltuk a szépséget úgy értékelni, mint minden dologra azonos módon kiterjedő, a létből fakadó, szükségszerű és közös jellemzőt. Ez a helyes értékelés természetesen segíteni fogja a látásunkat is, ösztönözni fogja az igaz szemlélődést, mint a szépség felfedezésének alternatíva nélküli útját.³⁹¹ Következő lépésként szeretnénk megvizsgálni, hogy megfelel-e valami a balthasari különbségtételnek, amellyel a szépséget elválasztja a dicsőségtől (*Herrlichkeit*), amely a szépet fenségessé (*herrlich*) magasztosítja. Helyesnek tűnik magukból a dolgokból kiindulni, lehetőség szerint abból, ahogy a dolgok „önmaguknál vannak”. Ez a dolgokból kiinduló transzcendencia önmagában szükségessé teszi a világ esztétikai szemléletét.

Amikor Balthasar a saját maga által ajánlott esztétikai szemléletet a gyakorlatban következetesen alkalmazni kívánó gondolkodóként, s nem jámbor hívő keresztényként szemléli Jézus Krisztus alakját, akkor a történelmi személyből indul ki, és azon keresztül mutatja meg azt a teljességet, aminek bár integráns és elválaszthatatlan részét képezi a megtestesült Istenember a maga tökéletes emberségével, történelmi személyiségével, ugyanakkor az mégis csak egy az emberi történelem határain túlnyúló, annak kereteit „felrobbantó”, emberi értelem számára felfoghatatlan isteni tervnek és üdv gondoskodásnak, isten-emberi koegzisztenciának a része. Jézus Krisztust, mint a megtestesült isteni „princípiumot” nevezi Balthasar konkrét általánosnak (*Konkret-*

³⁹⁰ A keleti teológia szemlélete szerint az ikonoknak nemcsak témája, hanem elsődleges szerzője is maga a Szentháromság. Emberi szerzőjének is elsősorban a szentatyákat tekintik, akik a megtestesült isteni Igazságra vonatkozó ismeretek rendszerezése által rögzítették az ábrázolhatóság kánonjait. A tényleges ikonfestő pedig egy tiszteletre méltó aszkétai szerepet kap, amit az is bizonyít, hogy az ikonokat soha nem szignálták. Az ikonfestő nem sajátítja ki a művészetet a saját érdekeinek megfelelően, hanem saját képességeit annak szolgálatába állítja. Önmagára sohasem, mindenható teremtként, hanem a művészet egyszerű és szerény szolgálaként azonosítja. Lásd in FLORENSKIJ, P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977. 80.

³⁹¹ Bár természetesen a helyes értékelés semmiképpen sem előítéleteket jelent, amik sokkal inkább korlátozzák és szűkítik a látásmódot (jelen kontextusban a megismerés szinonímája), hanem olyan segítséget, amely a helyes irányt mutatja, segítséget nyújtva a keresés sikerességéhez. Egy példával élve: Ha megfelelő képzetel rendelkezek a balatoni „aranyhídról” akkor nem fogok reménytelenül fel-le rohangálva egy nem abszurd nemesfém építményt keresni, hanem tudni fogom, hogy azt megfelelő helyen állva bármely ponton elém tükrözik a köztem és a lemenő Nap között elhelyezkedő hullámai a tónak.

Allgemeine), mint olyan valakit, akinek a megtapasztalhatósága képezi minden igazság alapját, ugyanakkor mégis törekszik valami általánosra, egyetemesre.³⁹² Az evangéliumok sajátos formája által, vagy amikor kitérjük magunkat egy jézusi történet előtt, amelyen keresztül egy személy a maga testi-lelki valóságában érkezik hozzánk, akkor azonosulunk azzal az alakkal (*Gestalt*), hasonlóképpen egy Megváltó-ikonról ránk tekintő képmással, akkor egy olyan konkrét általános valóság „látótávolságába” kerülünk, amely túlmutat az elbeszélések töredékességén, a képek esetlegességén.

A szemlélő önmagát meghaladva azonosul azzal a formával (*Gestalt*), amely többé már nem csupán test, sem egyszerűen csak egy szép forma, hanem csak kiindulópontja annak a testnek, amivé válik, annak a formának, melynek szépségét hordozza és kinyilatkoztatja. Ez az általános a konkrét formában inkarnálódó végtelen valóság nem valami *más*, mint a konkrét forma, hanem valami *több*, mint pusztán a konkrét forma.

A filozófiatörténetben az arisztotelészi szemlélet, amely által a platóni ideákat, formaként nevezve a dolgokban és nem azokon kívül feltételezi, meghatározza majd a skolasztikus középkort egészen Cusanusig. Amikor Balthasar a konkrét általános kifejezését használja, akkor soha sem egy vegytiszta szellemi-rationális közeg benső dinamikájára, valamely törvényszerűségére gondol, hanem egy explicit formával való érzéki találkozásra.³⁹³ Balthasarnál a kifejezés használata az egyházatyák által közvetített platonikus örökségnek tulajdonítható, akik a Krisztus-esemény egyediségét magyarázzák vele, annak hatékonyságát az általános emberi természetre való tekintettel. Ebben az esetben a *con-cretum* együtt növekedést is jelent, emlékeztetvén az entelecheiára,³⁹⁴ amelyre minden létező törekszik.

Balthasar a megvalósuló általánosságra különösen nagy figyelmet fordít már korábbi műveiben is, így a Hitvalló Maximoszról szóló értekezésében.³⁹⁵ Balthasar abban látja Maximosz, mint keresztény gondokozó egyediségét, hogy egyedülként képes volt az ontológiában a keletkezés és a kiteljesedés között meglévő dinamikát megfogalmazni. Természetesen Balthasar nem áll meg a Maximosz által inkább csak intuíciónak meglévő igazságnál, nem csak rácsodálkozik az abban felvillanó többletre, hanem van bátorsága

³⁹² BALTHASAR, H. U. V., *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, I.* Johannes Verlag, Einsiedeln 1937, 484.

³⁹³ Hasonló kifejezést használ Giambattista Vico amikor „universale fantastico”-ként írja le azokat a mitikus alakokat, személyiségeket, akiket nagyon alapvető gondolatokkal, igazságokkal azonosítunk. Jelen esetben Balthasar maga nem hivatkozik Vico-ra, mint egy másik esetben, amikor a történelem törvényszerűségeinek és az emberi sorsoknak dialektikus viszonyát vizsgálja. (Pl. in *Das Ganze in Fragment*)

³⁹⁴ bármely létező saját benső célja, formai oka

³⁹⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus Bekenntners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 161.

használni is a felfedezett igazságtartalmat, beépíteni szemléletébe. Balthasar magára az „általános”³⁹⁶ fogalmára nem pusztán csak fogalmi szinten hivatkozik. Ahhoz, hogy helyesen értelmezzük az „általános” terminusát, tisztában kell lennünk azzal, hogy az általános konkrétté válása elképzelhetetlen az időbeliségen kívül. Minden egyedi formának a kiteljesedéséhez, amely csak egyfajta tökéletesedésen keresztül vezethet, szüksége van a temporalitás dimenziójára. A tökéletesedés folyamata is mélységesen áthatott a szabadság által, ahogy a formákra semmiféle predestinációt nem lehet ráerőltetni, hisz a változásnak és a kiteljesedésnek elvileg számtalan variációs lehetősége létezik. Ugyanakkor a kiteljesedés lehetőségében rejlő végtelenség nem jelent egyben abszurditást, a forma saját természetnek ellentmondó abszolút végtelen potencialitást.³⁹⁷ A többlet, aminek az elérése a tökéletesedés mozgatórugója, benne rejtőzik lehetőségként az egyedi formában, és a minket körül vevő (tér)-idő kontínuumban fejlődik ki egy érési folyamat során. Ez teszi az egyedi létezőt „konkréttá”, egy olyan létezővé, ami önmagát valami újjá növi ki. Ez pedig egy formából, egy másik formába való fejlődés, a kettő közötti (egyszerre azonos is és csak hasonló) identitás és analógia megtartása mellett. Ebben a folyamatban egy olyan transzcendenciába pillanthatunk be, amely a szemlélt forma szépsége mellett az igazságát is párhuzamosan állítja.

³⁹⁶ Az *allgemeine*, az általános magában foglalja azt a többletet, amit az univerzálé terminusa jelent a filozófiatörténetben, s amelyet a magyar általános nem közvetít feltétlenül.

³⁹⁷ Egy példával élve: gyermeki lét kiteljesedése beláthatatlanul sok (a variációk sokaságát tekintve végtelen) irányt vehet, soha sem lesz belőle ugyanakkor felnőttkorára egy szibériai tigris.

6. A MEGISMERÉS ALANYA

6. 1. A szubjektívizmus zsákutcai

Az esztétikai szemlélet mind átfogóbb kiteljesedésének elérése, mint Balthasar *ars poeticája*, és filozófiai célja, szükségessé teszi a szépség és az igazság viszonyának is helyes értelmezését. Az igazsággal kapcsolatban a szenttamási gondolatot idézi fel Balthasar, amely szerint az igazság egy olyan „természetes tulajdon”, aminek a birtoklása akkor válik nyilvánvalóvá számunkra is, amikor először kivitelezünk egy önzetlen gesztust, vagy segédkezünk annak létrejötténél.³⁹⁸ Az igazság felfedezése, vagy „igazságra ébredés” egy olyan katartikus tapasztalat, amelyet érzéki és akarati tettben, mint egy önzetlen gesztusban fedezhetünk fel. Az igazság helyes értelmezéséhez feltétlenül szükséges néhány előzetes megállapítás megtétele:

- Az igazságra Balthasar nem pútan, mint az emberi megismerés egy kategóriájára, alapvető attribútumára, vagy tényére tekint, hanem transzcendentáléként való megnyilvánulására, megtörténésére, azaz valódi létére szeretne koncentrálni.
- Önmagában a tény, hogy ez az önzetlen gesztus egy konkrét, véges tárgyra irányul, még nem jelenti azt, hogy maga az igazság is csak esetleges jelleggel bírna, pusztán látszat lenne. Az igazság ugyanis elméleti síkon megrekedve legbenső lényegét veszítené el, s nem lenne más, mint bármily magasztos és előkelő, mégis öncélú etikai „üveggyöngyjáték”³⁹⁹. A konkrét megtapasztalhatóság az igazságnak olyan „élettere”, szükségszerű környezete, amelyen kívül csupán relatív értékkel rendelkező logikai következtések aszott kadáverévé válik.
- Az igazság szempontjából pontosan az érdekes, ami a világban bennünket körülvesz, hisz annak „megmérésére”⁴⁰⁰ törekszik.
- Egy látható, mérhető valóság, amelyet érzékelve rögtön igazként fogadunk el (*wahrnehmen*) egy önzetlen gesztusban az igazságot Gestaltként is megmutatja.

³⁹⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 21.

³⁹⁹ Utalás Hermann Hesse azonos című regényére, amelyben az említett üveggyöngyjáték egy az adott kor legműveltebb és legtehetségesebb polihisztorainak valamennyi művészeti ágát és az emberi tudás legjavát ötvöző drámai misztériumjátéka, ami mindennemű pragmatikus szempontot tagadva, bárminő hasznosságot elkerülve, saját céljaként csak az önmagában elérhető legnagyobb formai tökéletességben való intellektuális-spirituális gyönyörködést tűzi ki.

⁴⁰⁰ Uo. 32.

Az eddigiekből is nyilvánvalóvá vált, hogy komoly hatást gyakorolt Aquinói Szent Tamás Balthasarra. Kellő körültekintéssel jár viszont el a svájci teológus, amikor az igazságnak a lét mértékekénti meghatározáskor nagy gondot fordít arra, hogy soha ne legyen a tapasztalattól elvonatkoztatott pusztán racionális formula.

Amikor valamely létezőnek egy minőséget (vagy mennyiséget) tulajdonítunk, nem teszünk mást, mint elfogadjuk a vizsgált létezőnek a valós, objektív mértékét. Nem mi hozunk létre önkényesen egy mértékegységet, amelyet ráerőltetünk a dolgokra, hanem a dolgok már mielőttünk egységet képeznek, amelyet mi csak felfedezünk. A megismerés az alanyt és tárgyat köti össze egy kölcsönös kapcsolatban, de ez a kijelentés igaz a megmért és a mérték viszonylatában is.⁴⁰¹ A létező tehát önnönmaga mértéke, és amikor önmagáról mértéket vesz, akkor fel is fedi magát. Amikor pedig felfedi magát, akkor az igazság kritériuma által is mérhetővé válik. Az a létező, amely képes önmaga megmérésére, s amely képes önmaga felfedésére is alannak neveztetik.⁴⁰²

Amennyiben a mértéket kívülről önkényesen lehetne a létre aggatni, akkor nem lenne megkülönböztethető egy hamis mértéktől. Amikor valamit igaznak állítunk, akkor nem egy általános kijelentést teszünk, hanem ráeszmélünk a mérték és a megmért, a hasonlítandó és a hasonlított közti egybeesésre. Nem kell elvonatkoztatni a dolgok konkrét egyediségétől, attól, ahogyan megjelennek számunkra, hiszen ilyen formán is egymást képesek megmérni. A lét soha nem tér és időn kívüli valami, amely egy kontingenciáktól mentes gondolkodó alany által méretik meg. Alannak azt nevezhetjük, ami megmér. Ilyen értelemben az alany maga is bizonyos értelemben mérő mérték, olyan forma, amely más formákat képes megmérni. Maga a lét is figyelmeztet bennünket, ha egy mérték hamis. Amikor egy forma nem felel meg valamely mértéknek, amikor egy forma nem cseng össze a másikkal, nem vehetők észre az arányi, más formákkal való meggyezése. Ez a szemlélet egészen mást fejez ki, mint a descartesi, vagy még későbbi modern szubjektum szemlélet, amely szerint az alany – ami minden esetben a jelenségek változékonysága fölött áll – az általa vizsgált tárgyakat változatlan törvények rendjében alkotja és uralja. Balthasar szerint épp ellenkezőleg az alany lényegénél fogva önmagától különböző mértékekkel képes azonosulni, ilyen értelemben önmagától el is idegenedik, és mássá is válik, a világ és az

⁴⁰¹ „Az egyik dolgot a másikkal mérjük, ám ha az, ami a mérés tárgya és az, amivel a mérés történik, egy egész része vagy dimenziója, akkor azt állíthatjuk, hogy az egész saját magával méretik meg. Ha valamely egész részei vagy dimenziói egymás által méretnek meg, akkor együttvéve egységes formát alkotnak – máskülönben soha nem áll össze a forma. A forma mindig egymáshoz rendelt, egymáshoz hozzá-mért (proportio) részekből vagy dimenziókból áll, de úgy, hogy ezek legvégső mérő mértéküket nem saját magukban birtokolják, mivel az az egészhez kötődik...” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 449-450.; *A dicsőség felfénylése I.* 436.

⁴⁰² BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 35.

egész lét által megmértté. Ebben a megmérés aktusában egy külső és belső dimenzió egybeesését fedezhetjük fel.⁴⁰³

Az, hogy ez a mérték csak részleges (egyéni) nem zárjaki, hogy igaz is legyen. Mivel a lét része már önmagában igaz. Az igazság belátása (intuíciója) pedig nem más, mint a bár csak korlátozott és tökéletlen, mégis valós részesedés a megmértben.

6. 1. Az alany és a tárgy szembenállásának finomítása

Balthasar kiváló érzéssel veszi észre azt a csapdát, amely az elvont tudományosság és a konkrét érzéki formák elfogadásán nyugvó esztétikai szemlélet dialektikus ellentétpárként való szembeállításából adódhat. Bár hosszasan ecseteli az egyoldalú és öncélúvá váló tudományosság veszélyeit, kitartóan fáradozik eme monolitikus szemlélet differenciáltabbá tétele érdekében, nagyon tudatosan törekszik annak elkerülésére, hogy az esztétikai szemlélet reneszánsza által a szellemtörténet fejlődésének valamennyi eredménye megkérdőjeleződjék, vagy hogy abba egyesek agnosztikus tendenciákat próbáljanak belemagyarázni. Hiszen az esztétikai szemlélet helyes megfogalmazásához és programjának továbbadásához is szükségünk van a tudományos nyelvezetre, sőt nem nélkülözhető minden esetben az a rendszeresség sem, ami a tudományos stílus sajátja, az érzékelt valóság közvetítéséhez pedig meg kell osztoznival az emberi nyelv, mint gondolat- és jelentésközvetítő eszköznek az egységein, a szavakon és fogalmakon. Elfogadva tényként, hogy a költészet – amely metaforák és szimbólumok által egyébként képes lehet az igazság néha a tudományos nyelvezettől is hitelesebb kifejezésére – mégsem lehet pusztán tanulás által akár sokak számára is megszerezhető kifejezőeszköz, ezért az esztétikai szemlélet leírása kapcsán szorongás nélkül használható a szaktudományos fogalomkészlet is (megfelelő kitételek és kiegészítések megtétele mellett). Ellenkező esetben arra lennénk kárhoztatva, hogy hozzávetőlegességekben, egymást követő estlegességekben, empirikus töredékeket „tömondatokban eldadogó” leírások által fejezzük ki magunkat. Balthasar ezért önmaga is kísérletező, inventív módon használja a nyelvet egy olyan valóság megértéséhez, amely transzcendentálisan arra vár, hogy megragadják.⁴⁰⁴

⁴⁰³ BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 36 kk.

⁴⁰⁴ SEQUERI, P., *La Musa che è la Grazia. Il musicale e il teologico nel prolegomeni all'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in *Teologia II* (1990), 106 kk.

Amikor Balthasar arról beszél, hogy a formák észlelésének folyamán az objektivitás és szubjektivitás egyidejűsége áll fenn, akkor nem szakítja ketté, két egymással ellentétes és egymástól idegen pólusra az érzékelést, hanem azoknak egymásrautaltságát, önnön identitását csak a másokban és másik által elnyerő, egy egységet alkotó részekként, egymást ki-egészítő felekként definiálja.⁴⁰⁵ A szemlélés, mint a formák észlelése feltételez egy olyan önfeledt, előfeltevésektől mentes lelki állapotot, amely Balthasar szerint különösen a gyermek világhoz való viszonyulását jellemzi. Ennek a szemléletmódnak sajátja egy olyan alapvető nyitottság, a befogadásra való ösztönös készség, ami lehetővé teszi azt a csodálatos pillanatot, amikor az alany és tárgy különállása eloszlik, s az észlelés, ill. a szemlélés közben mintegy feloldódik a szemlélő alany.

A csodálkozás az az anyagi vagy érzéki folyamat szokásos hömpölygését megszakító pillanat, amely a szemlélt forma belső harmóniájának erejében megragadja a figyelmet, rámutat arra a többletre, amely egy olyan magasabb rendű formát feltételez, amelynek a szemlélő is része, s amely tulajdonképpen ráélmél arra, hogy a forma magába olvasztott bennünket. Ezt a szakaszt követően, amikor is a szemlélő beleolvadt a szemléltbe, az emlékezetünk egyik képével történő képzettársítás történhet meg, és végezetül mintegy előttünk megnyíló epifániában az észlelt formát a többi már korábban észlelt forma között szemlélhetjük. Anélkül, hogy ítéletet alkotó szubjektumokká válnánk, sejtünk meg valamit a transzcendensből, a nem jelenlévőből, pillantjuk meg a láthatatlant azáltal, hogy az alany és tárgy egységének ekstázisában a formát látjuk más formákhoz való viszonyában, hasonlóságában, mértékben és reális arányában.⁴⁰⁶

Balthasar ilyen módon próbálja meg kifejezni a transzcendenciát, mint ami elválaszthatatlan a forma esztétikai immanenciájától. A transzcendentális szépségnek paradox módon tapasztalati sajátosságai vannak, azaz olyasvalamit érzékelünk, amely magában a változásban jelenik meg számunkra, amely saját érzékelhetőségének különböző módjait is elővetíti. Az észlelés általában, de annak az esztétikai szintje, amit Balthasar szemlélésnek nevez különösen is esemény jelleggel bír, ami magában foglalja azt is, hogy az herakleitoszi⁴⁰⁷ értelemben egyszeri és megismételhetetlen. Az észlelés aktusa mindig magában foglal egy olyan egyedi tartalmat, amely csak annak a soha vissza nem térő pillanatnak a sajátja, s amelyet az emlékezet sem tud elraktározni, abból a jövőre

⁴⁰⁵ BALTHASAR, H. U. v., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 72.

⁴⁰⁶ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 222

⁴⁰⁷ Ehelyütt gondolhatunk az ephezoszi bölcs szállóigévé vált megállapítására: „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”

vonatkoztatható következtetéseket levezetni. Azt a pillanatot, amikor többé már nemcsak nézek, hanem látok is, amikor a szemlélés folyamán egy titok feltárul, egy „csodának” leszünk tanúi és részesei, nem lehet utilitarista szempontok alapján értelmezni. Ez az áhítatos pillanat önmagában és önmagáért érvényes.⁴⁰⁸ Minden alkalommal, amikor lehetőség nyílik az adott forma szemlélésének újbóli átélésére, új megvilágításba helyezi az észlelt és emlékezetben megőrzött komplex egészet, és minden alkalommal újra eltűnik az azt megvilágító formával egyetemben. Azt is mondhatnánk, hogy tulajdonképpen nem is a szépség transzcendentális, hanem megtörténésének eseménye.

A megmért (egyedi módon észlelt) által megragadott (magához vonzott) szubjektum azonosítja az általa észlelt tárgyat. Ez az észlelés, ill. annak az eredménye viszont nem vezethető le pusztán a létnek az általános tudásából. A tárgyat, mint járulékosat nem egy az alanyban meglévő magasabb rendű ideával azonosítjuk, hanem sokkal inkább, annyiban vagyunk képesek felfogására, amennyire az megnyitja önmagát. Ahogy már láthattuk ez a metafizikai találkozás, egy olyan kölcsönhatásként képzelhető el, amely visszahat magára a szemlélő alanyra is. Azt is mondhatnánk, hogy az analógia (dolgok közötti rokonság, hasonlóság értelemben) mindig megváltoztatja azt, aki felismeri. Az analógia mértékei olyan ablakok, amelyek az alanyt tiszta befogadóvá alakítják, aki nem veleszületett képzetekkel rendelkezik, hanem meglepődik, amikor egy számára ismeretlen dologgal találkozik. Nem csak tettet, hogy nem ismeri a szemlélet objektumát,⁴⁰⁹ hanem valóban türelemmel várakozik arra, hogy az a számára idegen valami, amire, mint szemlélete tárgyára hivatkozunk, megnyíljon előtte, és megmutassa neki saját határait, a mértéket, amely szerint megismerhetővé, majd megnevezhetővé válik.

Balthasar esztétikájának egyik alapköve éppen ez a sajátos értelmezés, amely szerint az alany és a tárgy szembenállása megszűnik, amelyben egymást kölcsönösen átölelik, feltételezik és egymás számára nyilvánvalóvá válnak.⁴¹⁰

Az alany és tárgy helyes viszonyának balthasari megfogalmazásában evidensnek tűnik az a releváns szerep, amelyet Schelling filozófiája játszik Balthasar teoesztétikájában.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Az eredeti értelemben vett *l'art pour l'art*, ezt jelentené, amely mottó viszont időközben oly sajnálatos jelentésmódosuláson ment keresztül, hogy majdnem az kezdeti ideál ellentétére utal: az öncélúságra, önkényes szubjektivizmusra.

⁴⁰⁹ Az innatizmus azért, hogy következetes legyen eszmerendszerének logikájához, inkább vállalja azt, hogy egy axiómája a tapasztalatnak nyilvánvalóan ellentmond, és pont ezt a tettetést állítja. in BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 38.

⁴¹⁰ Ennek a bensőséges viszonynak az érzékeltetésére Balthasar a szerelmesek kapcsolatát, ill. az anyagyermek viszony képét is többször használja.

⁴¹¹ Schellinget autentikus művészetfilozófiája miatt Balthasar a legjelentősebb modernkori esztétika megalkotójának tartotta. in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 898.

Schelling gondolkodásának egyik jellegzetessége az identitás, amelyet az alany és a szemlélt tárgy között feltételez.⁴¹² Ez a szubjektum és objektum között létrejövő egység legtökéletesebben egy műalkotásban figyelhető meg Schelling szerint, Balthasar fogalmaival pedig a szemlélt formában. Schelling képtelenségnek tartja az alany és a tárgy különválasztását, nem hajlandó egyoldalúan csak az egyik szempontot hangsúlyozni. Az objektivitást hangsúlyozván felmerül a kérdés, hogy mi szükség a természeti harmóniának az emberi észben való leképezésére, a szubjektivitás oldaláról tekintve pedig kérdéssé válik a szubjektív magyarázatok tárgyi alapja. Ezzel Schelling már Spinozánál és Goethénél is felbukkanó gondolatot folytatja.⁴¹³ Schelling filozófiája egész közel kerül a teoesztétikához, amikor a művészi forma szemlélésében a tudós tudatlanságot⁴¹⁴ feltételezi. Schelling gondolata folytatódik Balthasarnál is, amennyiben a filozófia szimbolikus szülőanyjának tartott csodálkozást nem a tudomány előfeltételének tekinti, hanem épp annak a pontnak, ahol a tudomány befejeződik, és elkezdődik a nem tudás, ami elvezet majd (a sokkal inkább nyitott befogadásként, intellektuális-spirituális viszonyulásként számon tartott) szemléléshez, ahol alany és tárgy közötti rideg válaszfalak leomlanak, és „megtörténik a valódi ismeret”, az igazsággal való találkozás.

Mind korának, mind az azt követő korszakok racionalista tendenciáival szemben Schelling erőteljesen ragaszkodik az észlelhetőhöz, különösen a formák, a művészet és a mítosz fontosságához, amelyekben képes a transzcendens jelet adni, amelyek nélkül elképzelhetetlen és megmagyarázhatatlan a kinyilatkoztatás, úgy, ahogy ténylegesen megtörtént. Sajnos a Schelling idejében is kísértő folyamat napjainkra még jóval magasabbra hágott, és a gondolkodásban a racionalizmus teljesen maga alá gyűrte az esztétikai szemlélet, az észlelhető formák jelentőségét hirdető nézeteket. (Napjaink másik véglete a szubjektivista esztéticizmus, ahogy arra már sokszor utaltunk, legalább annyira veszélyes egy hiteles esztétika számára) Bár Schelling filozófiájában túlzás lenne a balthasari „dicsőség filozófia” szinonímáját látni, hiszen azt sokkal inkább az identitás

⁴¹² BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 890.

⁴¹³ „Minthogy pedig a szubjektum és az objektum, az ideális és a reális legfőbb indifferenciája csak azon folyamat által valósulhat meg, amelynek során a reális fokozatokon keresztül idealizálódik és fordítva... az organikus valóság tartományán keresztül felemelkedve az emberben a szellem tudatossá válik és egy szellemfilozófia (a szellem cselekvően, erkölcsi és kulturális síkon fokozatosan beletestesül a reálisba...)” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 897. *A dicsőség felfénylése III/II.* 894.

⁴¹⁴ Balthasar itt Nicolaus Cusanusra utal, akihez nagyon közel áll Schelling filozófiája, ontológiai és istentani kérdésekben gyakran azonos álláspontot képviselnek. „A filozófushoz csak a megértett nemtudás, *docta ignorantia* (Cusanus), *comprehendere incomprehensibile* (Anselm) méltó.” in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 891. *A dicsőség felfénylése III/I,2.* 888.

filozófiájának tarthatjuk, mégis egy mérföldkövet képvisel, a racionalista tendenciáknak való ellenállás egyik bástyájává válik, amely hűségesen és következetesen kitart az észlelés relevanciája melletti hitvallásban, amely a jövő esztétikafeledése számára, a helyes útra visszavezető homályba burkolózott ösvényt fároszként világítja meg, az értelem számára.

6. 3. A megismerés lehetőségének eredeti modellje

Amint korábban már utaltunk rá Balthasar maga is nagyon szívesen alkalmazza gondolkodásának sajátosságaira az édesanyának és gyermekének a viszonyát, ill. eme viszony metaforáját. A gyermek nem ismer még mértéket, nem tudja mi az az analógia, nem érti édesanyja kifejező szavait, és mégis az anyától sajátítja el a szavakat, kifejezéseket, és azok által tesz szert egyfajta mértékre. Eme mérték olyan teremtménynek ad életet, amely az emlékeket rendszerezni, a hasonlóságokat felfedezni képes, amely által mag a gyermek képessé válik a világ megmérésére.⁴¹⁵ Különösen találóan világítja meg az anya és gyermekének hasonlata azt, amit általánosan úgy fogalmaz meg mindenki és úgy hivatkozik rá, mint az igazság érzetére. A Balthasar által sürgetett esztétikai szemléletváltásnak, amelynek lényege az érzékelhető formákban megtapasztalható kinyilatkoztató erő, egyik jellegzetessége az a hármasság, amely az érzékelés, az érzékelés által keltett képzet és a kettőnek az egységében áll fenn. Az anya és gyermekének viszonya segítségül szolgálhat a szépségnek, mint a léttel azonos kiterjedésű transzcendentalitásnak a helyes megértésében. A gyermek édesanyjával közösségben tanul, sajátítja el a világ helyes szemléletét, az édesanya pedig örömmel szemléli a megvilágosodást, amelyet gyermekében gyújt, ebben a gyümölcsöző kapcsolatban mégis mindketten mást és máshogy éreznek. Ez a pillanat mindkettőjük számára egy egész kivételes léttapasztalat: akár az anya, akár a gyermek szemszögéből tekintjük, van valami az érzékelőn túl, ami jóként s ezért egyben igazként is jelenik meg. Ez a jóság sem egyikhez, sem másikhoz nem tartozik, hanem kettőjüket egységbe fűző kapcsolathoz. Az öröm, amit ez a megvilágosodás szerez, nyilvánvalóvá teszi, hogy az a valami, ami a kapcsolatban álló feleken túl található, rendkívül kíváncsú, azaz szép is. Enélkül a szépség nélkül semmilyen ismeret nem lenne elképzelhető. Balthasar életművének egyik legfontosabb jellegzetességét abban láthatjuk, hogy létezik egy olyan „alulról jövő”, a

⁴¹⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000, 98.

dolgokból kiinduló szemléletmód, amely a létezőket a saját valójukban tekinti, s amely a lét megnyílását teszi lehetővé.⁴¹⁶ Eme felfelé emelkedő dinamika nélkül, könnyen annak a veszélyével találná magát szemben az emberi gondolkodás, hogy a szépségnek transzcendentális meghatározása helyett pusztán fogalmi definíciókkal kellene beérnie. Ez pedig, ahogy az eddigiekből láttuk önellentmondáshoz vezet, hisz olyan valóságot próbálna meg fogalmilag leírni, amihez az emberi nyelv kifejezőeszközei elégtelenek.⁴¹⁷ Ez a belátás mindent összevetve a szépséggel kapcsolatos helyes magatartást is magában foglalja: a szépséget nem magyarázni, hanem szemlélni és csodálni kell.

Az egyén korlátai és az abból fakadó elégtelenség és tökéletlenség intuíciója állandó elidegenedést majd identitáskeresést provokál. Az ember megismerő alanyként megpróbál a dolgokhoz hasonulni, a szemlélésben megnyilvánuló valósággal egységbe forrni, ugyanakkor vissza is tükrözni a valamit a valóságból, amivel eggyé vált. Az interszubjektivitás a balthasari esztétika egyik alapköve, ugyanakkor mégsem túlpszichologizálva. Az én és a másik között feszülő sajátos viszonyban, amely a szüntelen rá és visszautalás játékában aktualizálódik azáltal, hogy a tőlem különbözőt szemlélem, saját magamat is látom a szemlélt tőlem különböző másnak a szemszögéből. Ebben a termékeny konfrontatív kapcsolatban, az alany az összehasonlítás mértéke szerint egy új minőséget nyer, önmagát látva látja, veszni hagyja a korábbi ítéletalkotó fogalmait, önmagát is veszni hagyja egy pillanat erejéig, azért, hogy együttérzőn magába fogadhassa a másat, tőle különbözőt. A befogadás által pedig önmagát a befogadott által méri meg, és ezzel egyidejűleg szükségszerűen elfogadja saját maga ebből fakadó törekénységét.⁴¹⁸

Az észlelésnek, mint a tapasztalatszerzés eszközének új megvilágításba helyezése, magára az észlelés aktusára is visszahat. A helyesen értelmezett észlelés egyfajta „élő”, termékeny kapcsolat az észlelő és az észlelés tárgya között, ezért az észlelő készletve érzi magát, hogy idomuljon az észlelés tárgya által benn keltett kívánsághoz, azaz oda kell fordulni az észlelésnek az előzetes formához (*phantasma*). Amennyiben az észlelő folyamat eredményes volt (elegendően és egyértelműen képes a szemlélő befogadni a

⁴¹⁶ RUGGIERI, G., *Introduzione alla lettura di „Gloria” in Hans Urs von Balthasar, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 127.

⁴¹⁷ Amikor Jób intuitíve megsejti önnön parány voltát az isteni tökéletesség kifejezhetetlen színe előtt ekképpen szól: „Mit feleljek én, aki könnyelműen szóltam? Kezemet a számra teszem. Egyszer szóltam, bár azt is elhagytam volna! Meg másodszor, de nem teszem többé.” (Jób 40,4-5) S talán még kifejezőbb egy újszövetségi példa, amikor az isteni dicsőséget megpillantja Úrszínváltás ünnepén Péter apostol zavarában szinte nem is tudja mit beszélni: „Uram jó nekünk itt lenni! Ha akarod, csinálunk itt három sátrat, neked egyet, Mózesnek egyet és Illésnek egyet.” (Mt 17,4)

⁴¹⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik*, Neuzeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. 938

tárgyat, ahhoz, hogy azt vagy egy már szemlélt forma analógiájaként ismerje fel, illetve, hogy azt, mint új formát, képes legyen saját maga számára meggyőző módon azonosítani), akkor az megerősíti a szemlélő alany „esztétikai világképét”. Ellenkező esetben – ha az észlelt tárgy nem nyújtja a szükséges evidenciát, és túl kevés tárul fel belőle, ahhoz, hogy formája felismerhető, vagy Gestaltként azonosítható legyen – a szemlélő alany kénytelen úgy tekinteni rá, mint még ismeretlenre.⁴¹⁹ Ha a szemlélés által szerzett tapasztalat csak töredékesnek, estlegesnek bizonyul, az újbóli próbálkozásra ösztönözhet, vagy az esztétikai világkép rendszerszintű felülvizsgálatára buzdíthat.⁴²⁰

Alany és tárgy kölcsönös egymásra hatása semmi egyéb nem lenne, mint egy végtelenített egymásból következés és egymásra utalás játéka. Ez viszont csak annyira képzelhető el helyes és stabil hivatkozási alap nélkül, mint ahogy egy kártyavár építésének folytatása elképzelhető lenne az alsóbb szinteken lehelyezett lapok kiemelésével, és újrafelhasználásával. Szükség van tehát egy biztos alapra, egy referenciapontra, amihez viszonyítva mindennek a helyzet egyértelműen meghatározható. Ugyanakkor ellenvetésként rögtön megfogalmazható, hogy a referenciapont megválasztása is a posteriori. Nem lehet abszolút, (mint ahogy legtöbb mértékrendszer origónak kinevezett viszonyítási pontja, és a mértékegysége is bár egyezményes, mégis önkényes).⁴²¹ Gyakorlatilag nem egyéb, mint a több és kevesebb összehasonlítása, a korábbi és későbbi, a nagyobb és kisebb viszonyrendszerén keresztül. Ennek a viszonyrendszernek a kialakítása és megfogalmazása olyan visszatekintő aktuson keresztül történik, amelyben a korábbi biztoshoz mérjük az új észlelés által nyert eredményeket. Ugyanakkor a fixpontnak tekintett viszonyítási pont is csak a saját viszonyrendszerében tekinthető állandónak, nagyobb összefüggésben lehet, hogy az is csak általánosabb rend még egyetemesebb centrumának perifériája.⁴²² A mérés és megmérés folyamán a helyes mérték objektív értékére is reflektál az a matematikai, minősítő ismeretszerző aktivitás. Maga a helyes mérték is mindig ellenőrzésre szorulhat, amelynek eredményeképp

⁴¹⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 35.

⁴²⁰ Egy kudarc egy formája annak, hogy ne csináljunk valamit. „A kudarc a tanítónk legyen, ne a temetkezési vállalkozónk... a kudarc késlekedés, nem pedig vereség... ideiglenes kerülőút, nem pedig zsákutca.” (William Arthur Ward)

⁴²¹ A hőmérséklet mérésére használt három mértékrendszer (Celsius, Fahrenheit, Kelvin) ezt bizonyítja. S bár a viszonyítási alap megválasztásában Kelvin törekedett egy abszolút, Celsius és Fahrenheit pedig legalább egy ideális pont megválasztására, az hogy a víz fagyás- és forráspontját miért épp 100 egységre osztották az teljesen önkényes választás eredménye.

⁴²² A Naprendszerünkben a bolygók mozgásának centrumában a hatalmas Nap áll, amely viszont a Tejútrendszerben és az egész univerzumban csak egy marginális, jelentéktelen kicsiny csillagocska.

kiderülhet, hogy az ideális középpontból valamilyen irányban bizonyos esetekben elmozdult.⁴²³

Ilyen értelemben, amikor az emberről, mint konkrét formáról beszélünk, elkezdjük megkülönböztetni testünket, más testektől, elménket, más intelligenciáktól, az egyik egyedi dolgot a másiktól, abban a pillanatban, amikor felfedezzük a dolgok közt meglévő hasonlóságot, összességükre jellemző harmóniát. Ezen ismeretszerző aktus közben az emberi elégtelenné válik, ezért meg kell, hogy nyíljon az irányába is, ami nem emberi. Ez azt is jelenti, hogy az emberi formán kívülre kell helyezkedjen. Az ember tágabb értelemben is formává válik, amennyiben mindig egy több és kevesebb, magas és mély között helyezkedik el. Soha nem teljesen ura önmagának, mássá is válik, és egyben igyekszik a lehetőségeihez mérten megszabadulni saját kognitív, biológiai és pszichikai korlátaitól.

⁴²³ A nyomás változásával a víz forráspontja is eltolódik a 100 Celsius fokról.

7. TÖRTÉNETKRITIKA

7. 1. A módszer történeti meghatározottsága

Az újkori gondolkodás egyik nagy tragédiája az esztétikai szemlélet feledése, ami viszont Hans Urs von Balthasar főművének *felix culpájává* válik. Utólag meghatározni, pontosan beazonosítani azt a pillanatot, amikor a közgondolkodás hűtlenné vált az esztétikához nem egy könnyű feladat, hiszen az sokkal inkább metafizikai momentum, mint a hagyományos történelemszemlélet számegyenesén elhelyezhető kronológiai pont. Az viszont bizonyos Balthasar számára, hogy ugyanabban a pillanatban, amikor a gondolkodás elárulta az esztétikát, a vallás elfeledte a dicsőség teológiáját.⁴²⁴

Ugyanakkor elengedhetetlen, hogy tisztában legyünk azzal, hogy az emberi gondolkodás történetére nem tekinthetünk, mint egy lineáris, organikus egységre, amelyben a kezdeti primitívebb sémákból logikusan és következetesen alakulnak ki az egyre összetettebb és a valóságot egyre pontosabban leíró gondolatmenetek, traktátusok. Az egyre nagyobb tökéletességre való eljutás, az igazságnak a folyamatos, mindennemű tévedést, elméleti zsákutcát mellőző fejlődése, még egyetlen ember esetében is elképzelhetetlen lenne. Hiszen egyetlen gondolat, egyetlen idea sem készen születik, „teljes fegyverzetben és életnagyságban” lép be az emberi gondolkodás történetébe. Egy idea először hihetővé, majd elgondolhatóvá válik, hogy utána elinduljon a saját útján, amelyen előhaladva új perspektívákat nyit, és a valóság megértésének új lehetőségével szolgál.

Az esztétika esetében az észlelt valóság fokozatosan egy fogalmival lett helyettesítve, vagy legalább is egyre élesebben lett elkülönítve az észlelttől a fogalmi, az egyeditől az általános. A helyes történetkritikai módszernek meg kell vizsgálni az emberi ismeretszerzés fejlődését. A megtett utat be kell járnia a visszafelé is, és megkeresni azokat a pontokat, ahol megkezdődött az ominózus elhajlás az észlelhető valóságtól a pusztán belátható szükségszerűségek felé. Érdekes alaposan megvizsgálni azt is, hogy az emberi ismeretet egyes okok mi módon változtatták meg, s közben maguk is milyen változásokon mentek keresztül.

⁴²⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 14.

Egy irodalmi mű, vagy akár egy gondolat is egy olyan „világot” rejt magában, amely szavakon és kifejezéseken keresztül mutatkozik meg. Maga a szöveg egy olyan objektív forma, amelyet az azt felépítő kifejezéseket vizsgálva elemezhetünk. Ez az objektivitás egy olyan egyezményes jel, amely egy láthatatlan formát jelöl, illetve azzal egybeesik. Ugyanakkor ez mégsem jelent teljes megfelelést, a két forma között nincs olyan azonosság, ami lehetővé tenné egyiknek a másikkal történő helyettesítését, szerepeiknek a felcserélését.

Bármely tárgyról elmondható, amelyet esztétikailag értékelünk, hogy számunkra nyilvánvaló módon (az analógia miatt) más, megelőző tárgyakra utal, hogy nem bír abszolút értékkel, sajátos kontextusából kiragadva fontos jellemzőit veszíti el. Bár minden bizonnyal a szemlélt tárgy új megvilágításba helyezi azon dolgokat, amelyekre utal, és valószínű, hogy ez az új kapcsolat a korábbi dolgok kiteljesedéséhez is hozzájárul. Különösen a jelentős alkotásokban érzékeljük, hogy a lehetőségek mily nagy sokasága rejlik bennük, számtalan előre- és visszautalás, asszociációk, amelyek képesek az alkotást mozgásba hozni.⁴²⁵ Ez a dinamika, amely az alkotásra jellemző korántsem pusztán egy technikai sajátosság, sokkal inkább a forma kiteljesedésének mélységes benső szükségszerűsége. Ezt a kiteljesedést a formák történelmisége nem megmagyarázza, pusztán leírja. Csak elméletek vannak arról, de meggyőzően megmagyarázni nem tudjuk, hogy miért is vonz bennünket egy ilyen alkotás, amely felöleli a hagyományokat, s egyidejűleg meg is haladja azokat. Maga a formák történeti változása nem magyarázza meg a miértet, aminek kapcsán a reneszánsz a barokkba alakul át.⁴²⁶ A művészettörténész vizsgálhatja az átalakulás folyamatát, a pszichológus és társadalomkutató megpróbálhatja az esztétika számára idegen kategóriákkal leírni a formák változásában megnyilvánuló fejlődést, de mindezen próbálkozások még nem lesznek képesek elvégezni azt a feladatot, amellyel az emberi műveltség tartozik önmagának: a formák egyetemes történetét, mint bonyolult összefüggésekkel rendelkező, mégis a változásaiban szuverenitását megőrző szerves egészet bemutatni.

Balthasar szerint a feladat lényege elsősorban nem hermeneutikai. Nem arról van szó, hogy egy alkotást történelmi, társadalmi, nyelvi összefüggéseiben kell tekinteni. Nem elegendő csupán létrejöttének sajátos környezetében, mint aktuális lényegét is érintő viszonyrendszerben értelmezni annak valóságát. Nem elég ha a vizsgált művet más

⁴²⁵ NERI, M., *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001, 87.

⁴²⁶ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 21.

művekhez való kapcsolatában próbáljuk meg elemezni, hanem sokkal inkább belülről kell megérteni, meg kell tapasztalni a formáját.⁴²⁷ Aki valamely létezőt szemlél, az befogadja a szemlélt formát, saját magát meghaladva eggyé válik vele. A szemlélt forma ugyanis nem pusztán valamely jelentés hordozója, nem csupán az abszolútum szimbóluma, hanem részesedik benne, amennyiben az abszolútumnak valóságos része. Amint korábban már láttuk a létezőben, mint véges megnyilvánulásban mindig jelen van egy bizonyos kettősség: egyrészt minden létező egy önmagában zárt, kerek egész, másrészt viszont soha nem elegendő teljesen önmaga számára, hanem egy teljesebb összefüggésben mindig egy fölötte álló, nagyobb egész része is.

Ez a rész-egész aspektus a szépségnek egy transzcendentális karakterisztikája. A formáknak az a jellegzetessége, hogy különböző ontológiai, egzisztenciális, vagy esztétikai szinteken eltérő jelentéssel bírnak (egy új összefüggés egy olyan többletre hívhatja fel a figyelmet, amely egy megelőző szinten nem szembeötlő), a meglepetés tényezőjét hordozza magában, amely a formák, különösen egy Gestalt változékonyságából (dinamikus valóságából) fakad. Minden alkotással, legyen az képzőművészeti, zenei, bölcséleti vagy irodalmi, mindig, mint egy a saját tökéletessége felé vezető útját járó zarándokkal találkozhatunk. A formákra jellemző ezen állandó változékonyság, „úton levés” egy olyan jellemző, amely első látásra, hallásra, az első szemlélés alkalmával nem tűnik fel minden esetben. A részlegesség és a változékonyság összetett jellemzőire úgy kell tekintenünk, mint az esztétikai esemény történetiségének bizonyítékaira. Az esztétikai esemény benső szépsége az időben fokozatosan bontakozik ki, önnönmaga esztétikai előzményeiből fejlődik ki, de azokat meg is kell haladnia, ha csodálkozásunkat ki akarja vívni, figyelmünket fel akarja kelteni.

Balthasar szerint a transzcendentális történetiség paradox módon arra a folyamatra vonatkozik, amikor a formátlanságból emelkedik ki egy új forma.⁴²⁸ Ez egyben arra is készíten bennünket, hogy a történelmet újraértelmezzük az Isten mellett, vagy Isten ellen való állásfoglalás (*Entscheidung*) aspektusából. „*Ha pedig ez így van, akkor az esztétika*

⁴²⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 111.

⁴²⁸ Ennek a látszólagos önellentmondásnak a legkiválóbb példája maga a keresztfeszítés, ahol is minden szépség megsemmisüléséből emelkedik ki a legteljesebb, minden esztétikai és filozófiai kategóriát felülmúló szépség. Bár Balthasar felhívja arra is a figyelmet, hogy dinamikáját tekintve ez a paradoxon nem példa nélküli megelőző korok kultúrájában, ami viszont páratlan az a krisztusi esemény az időben visszafelé is hatást kifejteni képes jellege. A Krisztusesemény, a megváltó kereszthalál minden esztétikai formára hatással lesz, mindennek forrásává válván, lehetővé teszi a szépségnek a legegységesebb értelmezését. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1, I; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 18.

metafizikai története folytonosan kivételesen termékeny teológiai döntésekre ad módot, mivel pontosan sosem rögzíthető transzparenciájánál fogva az egészében vett lét Istenre, vagy a semmire mutat át, annak függvényében, hogy az ember milyen megvilágításba helyezi. A semmire mutat minden olyan esetben, amikor az ember úgy véli, hogy a transzcendentális esze révén uralkodik a léten: ekkor az egek az ember dicsőségét hirdetik, és kitolódik a dicsőség, amelyet korábban, mintha dicsértek volna.”⁴²⁹

A történeti események immanens formákban rögzülnek, illetve ezekben lesznek folyamatosan megörökítve, hiszen esetleges módon keletkeznek. Ugyanakkor minden estlegességük ellenére is rendelkeznek kinyilatkoztató erővel. Csak ez a kinyilatkoztató erő, amely az észlelésben megnyilvánul, válhat döntéseink alapjává. A történetiség szempontja, amely az időben korlátok közé szorított egzisztenciát a felelős döntés meghozatalára figyelmezteti, hiszen a jelen legapróbb eseményeinek is messzire ható következményei lesznek a jövőben. Az alanyiség, ami a döntéshelyzet feltételeinek az értékelésében jelenik meg és az objektivitás, ami az esztétikai eseményben manifesztálódik szorosan összefonódnak, amennyiben minden személyes döntésünk (amely által nem vetjük el az igazi szépséget, hanem azt elfogadjuk) hatással van magára a történetiség folyamatára is. Mindennek komoly következményei vannak az emberi gondolkodás számára is: Csökkenteni kell azt az önmagát abszolútnak feltételező filozófiai igényt, hogy a valóságot az emberi ész kategóriájában írjuk le, az intellektus által felfedezett a priori törvények fényében, és egyre komolyabb hangsúlyt kell fektetni annak az elfogadására, hogy úgy a döntéseink, mint egész megismerésünk olyan formák kontingenciájában áll fenn, amelyek legalábbis „hajlamosak” a változásra, természetüknél fogva nem örökök és változékonyságtól mentesek. Balthasar számára a döntés szükségessége⁴³⁰ mindig objektivitásból fakad: a formák objektívek és ezért kényszerítenek bennünket egzisztenciájuk által felvetett kérdés megválaszolására.⁴³¹ A döntésben végső soron nem a szabad teremtés aktusát kell látnunk, hanem a már meglévő formák felé való elköteleződést.

A gondolat, hogy a történelem döntések által határozódik meg, és ugyanezen döntések következményeiként fejlődik ki Balthasart látszólag a voluntarizmushoz közelíti. A döntésben ugyanis jelentős szerepe van az akaratnak, ami így képes a dolgok megváltoztatására, vagy legalább is egy konkrét aktus következményeire hatással van. A

⁴²⁹ Uo. 39. *A dicsőség felfénylése III/I. 1. 37.*

⁴³⁰ Lásd Goethe példáját in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/I,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 714.

⁴³¹ Néma változtatással idézhetnénk John Adams-t: „A tények makacs dolgok.”

szubjektum ezáltal ténybeli meghatározások és változások hatóerejévé válik. Pont egy ilyen döntésre, illetve akarati tetre van szükség ahhoz, hogy megváltoztassuk a tudományos módszertant és visszatérjen az emberi értelem az esztétikai szempont egyre teljesebb érvényesítéséhez, mind a szemléletben, mind annak elemzésében és az arról alkotott ítéletben. Balthasarnál az akarat szorosan összefügg a szemléléssel, hiszen a forma az, amely egy kaotikus háttérből kiemelkedvén arra ösztönöz, hogy ezzel kapcsolatban állást foglaljunk.⁴³² Az emberi alany sürgetésként éli meg a formával történő találkozást, amennyiben komoly következményekkel járó döntést kell meghoznia. A döntés kényszerűsége egyben nagy felelősséget is helyez a szemlélőre, hiszen fennáll a lehetősége a tévedésnek is: olyan valamit fogadni el értéknek, a felszín meghaladó, az állandó mozgásban lévő forma mögötti transzcendens valóságnak, ami egyébként távol áll ettől. A történelemnek a balthasari felfogása olyan szellemtörténeti nagyságokat feltételez, akik szemlélő-gondolkodókként képesek arra, hogy intuitív módon előre sejtsek azokat az irányokat, amelyet gondolataik venni fognak, s így gondolataikat ennek jegyében próbálják megfogalmazni. A döntés ilyen értelemben az aktív alanyt és a belőle származó objektivitást köti össze. A gondolkodó nagyon hasonlít a művészhez, aki hosszasan szemléli az elé helyezett anyagot, és egy olyan formát vés bele, amely már előzőleg benne rejlett az anyag lehetőségeiben.

7. 2. Az eszmék esztétikájának kontingenciája

Az esztétikai szemléletet legtöbb kritika azért éri, mert nem rendelkezik egy olyan rögzített középponttal, mint a racionalizmus egyes szám első személyében állított megismerő alanya. Legtöbb kritika, vagy pusztán emocionális averzió is azért éri, mert az általa feltételezett kontingencia a lehető legteljesebb bizonyosságra törekvő értelem számára kerülendő, teköljes mértékben elfogadhatatlan. Az esztétikai szemlélet elfogadásából a következő dilemma származik: vagy elfogadjuk azt a meghatározott rendet, amely a létezőkben benne van, amelyet számunkra az észlelés és a szemlélődés egymással karöltve közvetít, akkor viszont el kell fogadnunk a történetiség kontextusában meghozott döntéseinket ennek a tárgyi valóságban meglévő immanens rendnek az alárendeltjeiként. Ha nem ezt tesszük, akkor saját prekonceptióink által létrehozott olyan

⁴³² BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 145.

ijesztő kreatúrákká válhatnak, amelyek felett könnyen elveszítjük az irányítást, és onnantól kezdve nagyon komoly következményekkel járó, veszélyes irányokat venni képes fejlődésnek indulhatnak, ami akár az egész szellemtörténetre, a szépség helyes szemléletére tartós negatív hatással lehet.

Amint láthattuk az, amit egy történeti kor a szépség megnyilvánulásának tart, nem mindig hiteles, hanem sokszor az egyedi ízlés önkényének és az emberi tévedésnek kitett.⁴³³ Az, amit egy kor művészetfelfogása autentikus, örök értéknek nyilvánít ki, (különösen igaz ez a modern korra, amikor az emberi szubjektumot meghaladóra, a szakralitásra való érzék oly tragikusan kiveszni tűnik) nem csak a szépségben rejlő transzcendentalitást képtelen érzékelhetővé tenni, hanem paradox módon akár már az immanens szépség legalapvetőbb követelményeinek sem képes megfelelni. Ebből következik, hogy az esztétika történetére⁴³⁴ nem tekinthetünk úgy, mint egy folyamatos fejlődésre, az időben egyre teljesebbé váló kibontakozásra, hanem sokkal inkább egyedi, bár az előzményekből többé-kevésbé építkező, szporadikus, bár egymással érintkező, szellemi-művészi erőfeszítésre, illetve teljesítményre. A formák esztétikájának történelme a valóságra vonatkozó esetleges döntések története, amelyben a gondolkodás által nyújtott idealitás biztonságát az érzékelhetőség korlátai közé zárt ontológiai kötelezettség drámaiságára kell cserélnünk. Ez egy olyan egzisztenciális feladat, olyan személyes hivatás, amely nem nyújt védelmet, mint a gondolat (filozófia), nem marad soha érinthetetlen, sziklaszilárd és változatlan, mégis aktualitásának pillanatában a személy számára megvilágosító erővel bír.

Az esztétikai gondolat, amennyiben maga egy döntésen alapul soha nem állítja önmagát abszolútként, mindig elfogadja önnönmaga töredékes mivoltát.⁴³⁵ Ezzel szemben a valóság absztrakt fogalmi definíciója saját magát úgy tételezi, mintha a legkisebb kétely sem merülhetne fel a logikai szerkezetének és ontológiai megfelelésének egybeesése felől. Saját magát abszolút bizonyossággként deklarálja, és ez úgy az idealizmusról, mint a materializmusról elmondható. Az esztétikai gondolat ezzel szemben saját magától nagyobb, többet feltételez, és ebből (ami magában foglalja a korlátainak elfogadását, de egy állandó önmeghaladást is) kiindulva próbál érvényes következtetéseket levonni. A többletben egyszerre van jelen az időbeliség mértéke és az önmeghaladás programja.

⁴³³ O'DONAGHUE, N., *A Theology of Beauty*, in *Richerques* XXIV(1986) 7.

⁴³⁴ A Balthasar által használt értelemben, mint az érzékelhető formák szemlélése és felfogása, és abban a transzcendentális szépség felfedezése.

⁴³⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 118

Balthasar ezáltal meghatározza annak kereteit, amelyeken belül az egyes korok kiemelkedő gondolkodói képesek voltak a gondolkodás történetére esztétikai hatást gyakorolni. Az ilyen igazi bölcsek a maguk területén olyan formákat alkottak, amelyek megragadták egy adott pillanatban a történelem értelmét anélkül, hogy azt kimerítették volna, hogy ne hagyták volna meg a lehetőségét a későbbi korok számára a változások miatt a revidálás feladatának. Az, hogy a tudományos élet is felfedezte a tudományosságnak az időbeliség és a tökéletlenség aspektusainak való kitettséget annak köszönhető, hogy az esztétikai gondolat szerény alapbeállítottságát és módszerét sikerült kiterjeszteni a fogalmi gondolkodás világára is

7. 3. Transzcendentális szükségszerűség

Az a megvilágosító pillanat, amikor megértjük, hogy a történelem önmagában nem képes megmagyarázni a szépséget (sem a transzcendentális szépség elfelejtését), s mi magunk hasonlóképpen nem vagyunk képesek meghatározni egy historikus időpontot, mint a szépség születésének helyét és pillanatát, abban a pillanatban azt is belátjuk, hogy ez csak azért lehetséges, mert a szépség természeténél fogva a léttel azonos kiterjedésű, annak legalapvetőbb transzcendentális tulajdonsága. Másrészt viszont nyilvánvaló, hogy mint egy érzékelhető forma által hordozott valóság, amely változékonyságra hajlamos azon kontingenciák határain belül, amelyek között mozog, egyben olyan valami is, ami nem áll a történetiség felett. Felvetődik tehát a kérdés, hogy hogyan lehet egy transzcendentálé egyszerre történelem feletti (az örök értékek világának polgára), másrészt hogyan lehet képes mégis a világban rejtezni s annak kontingens körülményeiből előbukkanni. Az egyetlen válasz az lehet, ha a szépséget nem a történelem és időfeletti valósággént képzeljük el, hanem olyan transzcendentálisnak, amely időben és a történelemben egyszerre meg is mutatkozik, és azokon túl is van”⁴³⁶.

A következőkben röviden szeretnénk szemügyre venni, hogyan képes Balthasar a szépség ezen két oldalát egy egészbe ötvözni, hogyan képes a történeti és a transzcendentális módszert összehangolni. Miért lehetetlen a szépség, mint a szemlélés és az érzékelés transzcendentális alapja nélkül a világot „elképzelni”, s ugyanakkor mégis miért lehetetlen teljességgel fogalmilag kifejezni, ami számtalan félreértés forrásává teszi.

⁴³⁶ RUGGIERI, G., *Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Humanitas* 44 (1989), 344

A szintézis csak egy olyan zárandókút mentén érhető el, amely tisztában van a szépség, mint a vizsgált cél törekenységével, és azt tiszteletben tartja.

A történeti módszer egyik jellemző sajátossága, hogy eredeti észlelést feltételez, és a későbbiekben (a formákra jellemző változékonyság okán) az ettől az eredettől való elhajlást, illetve annak a lehetőségét. A transzcendentális módszer ezt a kiindulási állapot, tudniillik a változékonyság lehetőségét elveti. A történeti módszer számol egy eredeti tapasztalat meglétével, ami Balthasar szerint a Krisztus-eseménnyel azonos.⁴³⁷ A transzcendentális módszer azt próbálja megvizsgálni, hogy mi az a nem absztrahálható benső állandó az esztétikaiban, ami racionális kategóriákba nem sorolható, ami csak konkrét formákban jelenhet meg, amit csak tapasztalati úton lehet verifikálni. Ez azt jelenti, hogy az esztétikai eseményre minden történeti korban nyitottnak kell lenni. Az alkotó emberi szellem feladata, hogy a szépséget mindig újra felfedezze, hogy azt újra alkossa, megjelenítse művészetekben, vallási formákban, sőt még a filozófiai gondolkodásban is.

Mivel a szépség nem írható le tapasztalat előtti, racionális kategóriákkal, s mivel ezért a gondolkodó elme rá csak, mint másodlagos minőségre tekint, ami sem a megismerés, sem az igazsághoz nem nélkülözhetetlen az esztétikai szempont félreértéséhez vezetett. Ugyanakkor mégsem tekinthető teljesen jelentéktelennek, mivel a szépség mind a megismerésnek, mind a gondolkodásnak a határát képezi. Tegyen szert az emberi értelem bárminemű ismeretre, fogalmazzon meg a filozófiai gondolkodás, bármilyen logikai szabályt előbb-utóbb kénytelen lesz szembesülni a ténnyel, hogy ezek a szabályszerűségek, logikai szükségszerűségek csak akkor láthatók be könnyen, hogy ha egy érzéklehető példa által szemléletessé tehetők.⁴³⁸ Ez viszont egyértelművé teszi a fogalmi gondolkodás és az esztétikai szemlélet, az érzékelhető tapasztalat közötti fordított arányos összefüggést. Minél inkább a fogalmiságra helyeződik a hangsúly, annál inkább elsilányul az esztétikai tapasztalat. De fordítva ugyanannyira helytálló megállapítás: minél erőteljesebb az esztétikai szemlélet, annál inkább válik nehézkessé a fogalmi gondolkodás elvont egzakttsága.

Érdeemes egy pillanatra megállni, és őszintén elgondolkodni azon, hogy nincs-e más választása az emberi szellemnek, mint kiselejtezni mindent, aminek végességéről, tökéletlenségéről megbizonyosodik. Vajon a létet, a bennünket körülvevő világot, az

⁴³⁷ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 290.

⁴³⁸ FALCONI, G., *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città nuova, Roma 2008, 42.54.

embert és az igazságot azon intuíció képes jobban befogadni, amely ezekre dualista módon tekint, mindenben ellentétek feszültségét látja meg, vagy az, amely képes az alapvető egység megpillantására is?

Ha megfigyeljük a kizárólag fogalmi ismeretszerzésre való törekvés szellemtörténeti kibontakozását, akkor láthatóvá válik, hogy az absztrakt elvek alapján történő gondolkodás eredményei, bölcséleti trendek, logikai axiómák mily módon váltak gátjává egy másik alapvető emberi képességnek: az észlelhető formák szemlélésének. Ezáltal az érzékelést és a szemlélődést arra kárhoztatva, hogy a háttérben maradva ne legyen képes az embert gazdagítani a teljesebb ismeret megszerzésében, hiszen annak eredményei nem önthetők racionális ítéletekbe, s mint ilyenek haszontalanok és megbízhatatlanok. Mivel az emberi értelem kezdetektől a lehető legnagyobb bizonyosságra törekedett, ezért érthető, hogy az érzékelt formák változékonysága, a szemlélésben jelentkező törékenysége a racionalitás számára elfogadhatatlan, s ez vezetett az esztétikai szemlélet leértékeléséhez.⁴³⁹ A transzcendentális szempont számára érdektelen az egyedi forma kialakulásának történeti meghatározottsága.

Balthasar egész alkotói tevékenysége arra próbál rámutatni, hogy a „filozófiaiinak” mondott fogalmi gondolkodás nem az áhított egységet fejezte ki, hanem sokkal inkább egyoldalúságot valósított meg. A fogalmi kategóriákhoz való ragaszkodás egy olyan monolitikus rendszerré vált, ami nem képes kifejezni az igazságot, hiszen azzal Balthasar szerint sokkal inkább konkrét formákként találkozunk, azokról a tudatunkban is elsősorban képeket őrzünk, s csak ezeknek az absztrakciói a fogalmak.⁴⁴⁰ Az esztétika az igazságnak a véges formákban megjelenő szemlélete, természeténél fogva nem teljes. Hasonlóképp Balthasar nem tűzi ki célul, hogy az esztétikai szemléletet a bölcsellettörténet és az emberi szellem kiteljesedésének töretlen, lineárisan felfelé ívelő és folyamatos tendenciájának láttassa. Balthasar sokkal inkább olyan alakjaira hivatkozik a szellemtörténetnek, akik munkássága megvilágosító, akik maguk is *Gestalt*tá válva, az esztétikai szemlélet, a formák benső kiteljesedésének útján jártak, és az arra vezető utat mutatták.

⁴³⁹ VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982, 58-67.

⁴⁴⁰ SCHMID, J., *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes, Der Bedeutung der Analogie in Herrlichkeit bei Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Leuven 1983, 137

8. A SZÉPSÉG MEGNYILVÁNULÁSÁNAK FELFELÉ IRÁNYULTSÁGA

8. 1. A racionalizmus alternatívája

A szellemtörténet „klasszikusainak”, az esztétikai szempontok szerint mérhető életművel rendelkező gondolkodóknak a kiválasztása – már, ami azt a *Herrlichkeit* II. és III. részét, s azoknak mindkét kötetét illeti – sokak számára tűnhet véletlenszerűnek, meglepő voltában hevenyészettnek, választásaiban önkényesnek, talán az általános művészetkritikai „árfolyam” szerint érthetetlennek is. Balthasar külön traktátust szentel Danténak, fejezeteken keresztül foglalkozik Goethével, Shakespeare-t viszont majdnem elfelejti megemlíteni. Keresztes Szent János művéről hosszasan értekezik, Loyolai Szent Ignácra csak mellékesen emlékezik meg. Hasonlóképpen döbbsenhet meg sokakat az oroszok közül Szolovjov dicsérete, Dosztojevszkij kárára, Tolsztoj teljes mellőzése mellett. Az angolszász irodalomban is sokan jelentősebb költőnek tartják Miltont, Johnsont, mint a Balthasar által választott Hopkinst, a többség számára eredetibbnek tűnik Keats, extravagánsabbnak Wilde.

Nem kevésbé meglepő az az őszinte érdeklődés, amellyel Balthasar olyan ellentmondásos, a vallásos és keresztény értékeket vaskos kritikával illető szerzők iránt is képes lelkesedni, mint Nietzsche vagy Rilke⁴⁴¹. Különösen rendhagyó az a kitüntetett figyelem, amellyel Balthasar Nietzsche életművét veszi górcső alá⁴⁴², s amellyel egészen új értelmezést ad Nietzschének, mint tragikus Gestaltnak a nyugati filozófia egy rendkívül termékeny, de mégis önmagába záródó időszakának gigantikus kritikusaként.

Balthasar Nietzschében egy végtelenül elmagányosodott szellemet lát meg, aki személyesen hordozza egészen az örület határáig a német lélek ellentmondásait. A *Herrlichkeit*-ban Bergson és Simmel közé ékelve az életfilozófiák egyik képviselőjeként jelenik meg⁴⁴³, akik megpróbálják a XIX század intellektuális tendenciáinak hibáit korrigálni, amennyiben azok a konkrét valóság fölött csak az arról alkotott elmélettel kívántak foglalkozni. Ilyen értelemben Nietzsche elutasítja a racionalizmus

⁴⁴¹ Rilke-ről rövidebben az életfilozófiák keretében in *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, 757-69; bővebben pedig in., *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, III kötetében 193-315. emlékezik meg Balthasar.

⁴⁴² Amellett, hogy külön részt szentel neki az in *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*-ban Bázelen a II. Világháború alatt műveket is jelentet meg tőle.

⁴⁴³ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 754.

mindenhatóságát, a valóság megismerésének lehetőségét pedig meglehetősen autark módon képzelte el. A megismerésben a döntő szerep a „*mindentől a semmiig nyúló roppant szubjektumot*” fogja illetni.⁴⁴⁴

Nietzsche ellentmondásos személyisége mégis jó lett valamire, amire direkt módon talán maga Nietzsche sem gondolt: ráirányította a figyelmet kora gondolkodásában rejlő alapvető hiányosságra, a racionalista önelégültség hiábavalóságára. Nietzsche életművét, mint *Gestalt*ot tekintve, pozitív módon válhat ösztönző erővé ahhoz, hogy a gondolkodó ember önnönmagához mérten teljesítse hivatását, oly módon, hogy egyben mint *Gestalt*, fáklyaként világító jellé is váljon. Balthasar ezt a gondolatot saját maga számára is megszívlelendőnek tartja, és bár egész más jellegű fény fog kiáradni munkásságából, mint a Nietzschééből, mégis már most is nyilvánvalónak tűnik az a jelentős hatás, amelyet az utókorra gyakorol. Másik metodológiai, avagy stílusbeli hasonlóság, hogy bár gondolkodóként határozzák meg önmagukat, a filozófia számukra sokkal inkább jelenti még az eredeti értelemben vett bölcsesség szeretetét és az igazság keresését, mint egy elvont, önelégült eszmerendszernek a saját mindenhatóságába vetett illúziója. Amíg viszont Nietzsche számára a mítoszok, a görög tragédia és a nyelvészet jelenti azt a racionálisat megelőző és felülmúló alapot, amelyre az igazság keresésében a kutató szellem támaszkodhat, addig Balthasárnál, mint aki az esztétikaira még fogékonyabb, az irodalom és a zene jelenti ugyanezt.

Balthasar által feltűnően szűkre szabott méltatás egyik valószínűsíthető oka Nietzschének a teológusok és keresztény gondolkodók között legendássá vált notórius híre lehet.⁴⁴⁵ Mégis minden szófukarsága ellenére érezhető az elmondottak rendkívüli jelentősége, és ezen keresztül az, hogy Balthasar egészen más szempontok szerint értékeli, és jóval többre tartja a nietzschei életművet, mint azt az emberi gondolatot a Krisztus által az Egyháznak adott küldetés számára hasznos jelentés szempontjából beárazó teológiai börze napi kurzusának kritikája mutatja. Balthasar szerint Nietzsche az a gondolkodó, aki a wagneri zene által ihletve Goethétől is gyökeresebben volt képes megragadni a mítoszban rejtőző dionüszoszi ellentmondást.⁴⁴⁶ Nietzsche azon kevesek egyike, aki a világot dionüszoszi hévvel vonja keblére annak a saját tökéletlenségeivel, aki nem próbált meg

⁴⁴⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 757.

⁴⁴⁵ Maga az Antikrisztus

⁴⁴⁶ „Hatalmába keríti a dionüszoszi igazság a mítosz egész tartományát, de az most már az ő megismerésének szimbolikájává lesz: a mítoszok már kihalófélben voltak, a zenébe merülve, most újra élettelen felvirágoznak.” NIETZSCHE, F., *A tragédia születése*, Európa, Budapest, 1986, 88. in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; 756. A dicsőség felfénylése III/1,2. 759-780.*

ellenállni a forma és a zene csábításának. Ő az, aki a személy nárcisztikus varázsának bűvöletében titáni erőfeszítéseket tesz kora világában tapasztalható káoszon való szolipszisztikus felülemelkedésre.

Természetesen nem lehet eléggé hangsúlyozni a két gondolkodó közötti óriási különbséget, amely mind a gondolkodásuk kiindulópontjául választott fundamentumot, mind azt a végeredményt érinti, ahová életművük eljutott, nem beszélve azoknak messzire nyúló hatásaitól, munkásságuk gyümölcseiről. Ugyanakkor felesleges és kontraproduktív lenne tagadni azt, hogy a nietzschei stílusból áradó elsöprő lendületesség, a személyiségből áradó szuggesztív erő és a műveiből áradó küldetéstudat Balthasarra mély benyomást tesz. Balthasar maga is nélkülözhetetlennek tartja a „lét igenlését”, szükségesnek a hazugság felismerését, amely a végességből és a részlegességből fakad, és mind az emberi lényeket, mind a megismerést meghatározza.⁴⁴⁷ S Balthasar osztja Nietzsche nézetét annak a veszélyével kapcsolatban is, hogy az emberi élet megrekedhet a vegetálás szintjén, ha semmi többre nem törekszik, mint fizikai, pszichikai és egzisztenciális szükségének kielégítésére. Ez a létszemlélet és annak gyakorlati következményei teljességgel elfogadhatatlanok. Ugyanakkor Nietzsche a végletek embereként nem képes megmaradni az arany középuton, és az általa kínált Übermensch, végső soron ugyanannyira túlzó és ezért elfogadhatatlan.

Ahogy már utaltunk rá Balthasart elsősorban, mint *Gestalt* ragadja meg Nietzsche, akinek alakjában megelevenedik, testet ölt a német lélek, aki saját magán tapasztalja meg a történeti pillanat tragédiáját, azt, hogy nem talál, mert kora által kínáltak között nem is találhat megfelelő esztétikai kifejezőeszközt, hogy ezt a tragédiát kimondhassa. Ugyanakkor azt kell mondanunk, hogy Nietzsche nem marad más, mint egy tragikus tiltakozás, nem képes igazi váteszként megmutatni a zűrzavarból a fényre kivezető biztos utat, pontifexként hidat verni az igazság felé a hazugságok és részaspketusok szakadéka fölött. Teljesen soha nem képes önmagát átadni valaminek a szemlélésekor, egójának terhétől megszabadulni a szép kontemplációja kapcsán, alanyként eggyé válni a szemlélet tárgyával a formában, inkább önmagával helyettesíti a formát. Balthasarban mély együttérzést vált ki az a szent örület, amely önmagát is felemészti abbéli igyekezetében, hogy az abszolútumot a maga végtelenségében ragadja meg, ahelyett, hogy képes legyen

⁴⁴⁷ NIETZSCHE, F., *Ruhm und Ewigkeit*, Schlechta II, 1262-1263 Lásd in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik*, Neuzeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 755.

azt a véges létezőkben is észre venni, és azoknak az örökké tartó szemlélésében gyönyörködni.⁴⁴⁸

Balthasarra vár majd a nagy feladat, amire Nietzsche bár belső tűzként égető ösztönzést érzett, de amelyet kivitelezni nem volt képes, hogy beteljesítse. Ez a feladat pedig nem egyéb, mint a gondolkodás olyan formáját megalkotni, amely képes befogadni a véges létezőket töredékességükben, ugyanakkor saját kontingenciájával is tisztában van, képes tudatosítani a végeességből és saját esetlegességéből fakadó korlátokat. Ez a fajta gondolkodás az igazságra nem, mint tárgyára, vagy belső rendjének logikai következetességére tekint, hanem, mint valami önmagától nagyobb, legáltalánosabb összefüggésre, amely magát a gondolkodást is lehetővé teszi.

A horizontális öröklét néma szépségétől, a transzcendens öröklétre soha vissza nem vezethető határtalanságtól, amelynek általánosságával Nietzsche még, mint a szerelmes kedvesének lényével képtelen betelni,⁴⁴⁹ Balthasar az érett tudatosság és elhivatottság megingathatatlan nyugalmaival fordul vissza a félreértés veszélyét mindig magában hordó érzéki szemlélethez. Természetesen Balthasar számára sem végcél a formáknak csak evilági, horizontális síkon való szemléleténél való megrekedés, ugyanakkor tisztában van azzal, hogy a formák elől nem kell elmenekülni, hiszen csak olyan valami képes magával ragadni, önmagam bezártságából való kilépés megtételére (Extázis) készíteni, ami formával rendelkezik.⁴⁵⁰

Balthasar esztétikai szemléletének általános következménye a filozófiára az, hogy ha a gondolkodás alapja az érzékelésben keresendő, akkor abból az is következik, hogy az érzékek, a test, a természet nem haszontalanok, eleve alkalmatlanok az igazság megismerésére, nem kizárják, hanem inkább kiegészítik egymást az emberi értelemmel. Következésképp a tudást újra kell definiálni a formáknak az érzékeken nyugvó szemlélésétől elindulva és mindenek előtt annak a hangsúlyozásától, hogy a tudás nem elvont teoretikus jellegű. Be kell végre látnunk Balthasar szerint, hogy nem mi alkotjuk meg a kinyilatkoztató szépség törvényeit, nem mi állapítunk meg olyan törvényszerűségeket, amelyeket a dolgoknak követniük kell, hogy nem uralkodunk a formák fölött.

⁴⁴⁸ RUGGIERI, G., *Introduzione alla lettura di „Gloria” in Hans Urs von Balthasar, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 82.

⁴⁴⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik*, Neuzeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 755

⁴⁵⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 30.

Ehelyütt jutottunk el egy fontos mérföldkőhöz. Beláttuk tehát, hogy felesleges minden spirituális, intellektuális erőfeszítésünket a priori ismeretek megszerzésébe fektetni, hiszen ha tárgyi előfeltevésektől mentesek is lehetnek az ilyen ismeretcsírák, az alanytól nem lehetnek teljesen függetlenek. A formák ismeretelmélete az állandó változásból fakadó feszültséget nem feloldani, vagy megszüntetni akarja, hanem fenntartani. A helyes szemléletben Balthasar szerint az azonosságot felváltja az analógia. A formák önmagukban egy olyan teljességet feltételeznek, ami csak töredékes és keletkező megnyilvánulásokban áll fenn, amelynek se kezdetét, se végét nem ismerjük, de közvetlen előzményeit és következményeit igen. A hiteles ismeretelmélet, akár a művészetekből, akár a vallás területéről is megfelelő példákon keresztül mutathatja be a transzcendentalitás, az igazság és a szépség egyébként esetlegességében is nehezen bizonyítható egybeesését.

Felmerül viszont a kérdés, hogy milyen kritériumok által ismerhető fel az igazság megnyilatkozása. Balthasar elutasítja az azonosság és ellentmondás kizárásának klasszikus logikai törvényeinek valóságot megragadó elégségességét, hiszen egész esztétikája ezzel a logikai iránnyal ellentétesen az analógiára épít. Bár egyszerűnek tűnnek és praktikusnak alkalmazhatóknak, Balthasar szerint mégis elégtelenek, mivel az igazság, ahogy korábban már bizonyítva láttuk, nem csupán logikai, sem szemantikai jellegű. Olyan megfogalmazásra van szükségünk, amely képes helyesen leírni azt a folyamatot, aminek során a formából valami önmagától több emelkedik ki.⁴⁵¹ Az ilyen megfogalmazás egyszerre kell képes legyen kifejezni azt, amint egy formából saját síkján belül maradva fakad valami új, illetve azt is, ahogy függőlegesen egy új transzcendens többlet is fakad ugyanebből a formából.

Ezt követően demonstrálnunk kell, hogy miért bízhatunk meg saját ítéleteinkben, amelyeknek alapját képező tapasztalataink nem lehetnek abszolútak. El kell fogadjuk, hogy minden döntésünk, amit valami mellett meghozunk (és amivel nagyon sok mindent kizárunk) egy olyan lépés, amelyet következetesen egy irányban teszünk meg, és hogy minden az időbeliség keretei között meghozott döntésünkben, felragyog a szépség, a jószág és a bennünket magában foglaló világ igazsága.

Balthasar javaslatát követve egy olyan esztétikai metódus megalkotására teszünk kísérletet, amely egy művészeti alkotás materiális sajátosságainak és az általa megőrzött transzcendencia kapcsolatának fenomenológiáját vizsgálja. Szeretnénk egy rövid kitekintést nyújtani arra vonatkozólag, hogy a felfelé nyitottság mily elszakíthatatlanul

⁴⁵¹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 31

támaszkodik a materialításra, és fordítva, hogy az érzéki formák kibontása egy olyan sajátos környezetet teremt, amelyben egy felfelé emelkedő vertikális világosodik meg. S végül szeretnénk utalni arra is, hogy Balthasar esztétikája milyen explicit teológiai távlatokat hordoz, mily módon teljesedik ki a teológiában, és a Kinyilatkoztatás csúcsában a krisztusi Gestaltban és a megváltói működés kulminációjában, a szeretetből fakadó keresztáldozat paradoxonában.

8. 2. A formák változásai

Balthasar esztétikai szemlélete egészen új gnoszeológiai kontextusba helyezi a tapasztalatszerzés és az emberi ismeret korrelációját. Balthasar szerint helytelen az az elképzelés, amely úgy tekint az emberi megismerésre, hogy a kezdetleges tapasztalatokból, az értelem működése által egyre inkább kikristályosodik egy olyan logikus törvények által szabályozott alapvető érzékelt adatokat és fogalmi megfeleléseket tartalmazó ismeretkomplexum,⁴⁵² ami a későbbi tapasztalatokat és analíziseket segítő, értelmező a priori környezetté válik. Ezzel szemben Balthasar azt állítja, hogy nem szükséges minden érzéki formáról szerzett tapasztalatunkat egy minden későbbi érzékelésünket meghatározó a priori rendszer konstitutív elemeként beépíteni a nevezett rendszerbe, hanem az új érzékelésben, vagy szemlélésben megtapasztalt forma csak a következők meg- és felismerésében segítő, de nem abszolút princípiumként szolgál számunkra.

Szinte soha nem lehetséges, hogy ugyanazt az eksztatikus érzést felidézzük, vagy elérjük, amelyet egy szépséges forma először történő érzékelése folyamán tapasztalunk. A formával való kinyilatkoztató erejű első találkozás nem ismételhető meg, s amennyiben analóg módon a későbbiekben sikerül még a formával való ismételt találkozásokat hasonló módon jelentős eseményként megélni, abban vajmi csekély szerepe lehet a szubjektum akarati törekvésének. A forma észlelése nem egy lineáris folyamat, soha nem egyenletes időben és intenzitásában, annak egy sajátos ritmusa van. A forma soha nem elsősorban az emberi értelem vizsgálatának tárgya csupán. A forma általános értelemben is nehezen definiálható, de megtestesülve Gestaltként még sokkal inkább jellemző rá a változékonyság és az eleven lüktetés, ami miatt statikusan nem megragadható.⁴⁵³ A helyzet ugyanakkor nem annyira reménytelen, mint néhány agnosztikus következtetés sugallja, tudniillik, hogy mivel a formákról semmi biztos ismeret nem szerezhető az állandó változás miatt, ezért az egész problematikát el kell vetni, s mint megválaszolhatatlant, vagy irrelevánsat száműzni kell azon témák közül, amelyekkel az értelemnek érdemes foglalkoznia. A világ ugyanis és benne az ember sem közömbös a formák iránt, és nem csupán külső szemlélő azokban a megvilágosító erővel rendelkező eseményekben, amikor a formákkal találkozik. A világ nem csupán egy forma megtekintésének színpada,

⁴⁵² Hasonlít egy primitív, vagy kezdetleges világképre, aminek keretein belül értelmezi az egyes ember a saját élettapasztalatait. HARTMANN, M., *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar*. Eos Verlag, St Ottilien 1985, 69

⁴⁵³ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 378

vizsgálatának „laboratóriumi” közege, hanem maga is részese a formának, azzal eleven, legtöbbször elszakíthatatlan kapcsolatban áll. Önmaga is formákból felépülő formaként a világ nyitott a formákra, természeténél fogva hajlamos⁴⁵⁴ az új formák elfogadására, és alkalmas arra, hogy új forma és azon keresztül egy mélyebb valóság megjelenjen benne.

A formák részletes vizsgálata megerősíti Balthasar ama meggyőződését, hogy úgy a formák, mint az evilági szépség esetében két olyan dimenzió emelhető ki, amelyek különböző mértékben mégis minden szépségre vonatkoznak, minden formát jellemeznek. Ez a két lényegi elem pedig a külső megjelenés és a belső mélység – amely többé-kevésbé megfelel a skolasztikus esztétika két alapfogalmának a *formának* és a *fénynek* – egymással kölcsönös összefüggésben áll, egymást kiegészítik és feltételezik.⁴⁵⁵ Bármelyik szempont kizárólagosnak tartása, a másik szempont számára történő túlhangsúlyozása az esztétika meghamisítása, ami az esztétikát egyoldalú téveszmévé teszi. Formai tökéletességre törekvő esetekben fennáll a veszélye annak, hogy a fény elhalványul, vagy egyenesen kialszik. Ez akkor történhet meg, amikor a külső, materiális, érzéki aspektusra tekintenek egyedül művészként, vagy a szépség hordozójaként feláldozva a tartalmat, a bensőből feltáruló transzcendens mélységet. Ellenkező előjellel ugyanúgy komoly veszélyt jelent, ha a formát, az érzékekkel felfogható kifejeződést vetjük alá a fénynek. Olyan esetekben jellemző, amikor a kifejeződés, a külső megjelenés a benső végtelen megnyilatkozásának puszta eszközévé válik, olyan mértékig szabályozva, ami a formák autonómiáját egyre kényszerítőbben uniformizálja.⁴⁵⁶

Mindkét előbb említett esetben hiányzik az a termékeny kapcsolat a szépség két alapvető aspektusa között, ami csak akkor valósul meg, amikor a forma a saját arányain és harmóniáján keresztül maga válik a fény megnyilatkozásává. Balthasar esztétikai szemléletében az immanencia és a transzcendencia nem két egymást kölcsönösen kizáró ellentét, hanem a külsődleges megjelenés hordozza a transzcendenciát, még ha csak részlegesen és tökéletlenül is. Ha a külső megjelenés csak egy olyan jelentőség nélküli, véletlenszerű felszín lenne, amely mögött lenne a transzcendens mélység megtalálható, akkor az egyben azt is jelentené, hogy nem létezik egy olyan világ, ami érdemes és

⁴⁵⁴ Valahogy oly módon, mint ahogy Tertullianus szállóigévé vált gondolata utal rá: *Anima naturaliter christiana* (A lélek természeténél fogva keresztény).

⁴⁵⁵ Ősidők óta minden esztétika legalapvetőbb szempontjai. Aquinói Szent Tamásnál *forma-species* és *splendor-lumen*, Balthasarnál (*Gestalt és Glanz*) in BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. 111

⁴⁵⁶ Az első tévedés leginkább a formai tökéletességre törekvő művészekre jellemző, a második kategória, amikor a magasztos transzcendens mélység miatt oly mértékben szabályozottá válik a kifejezés lehetősége, hogy az immár inkább akadály. Lásd még PRATO, E., *Il principio dialogico in Hans Urs Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010, 121-136

kívánatos, nem kellene döntéseket hoznunk, egzisztenciánk vándorútjának kereszteződéseire elérkezvén soha nem kellene a helyes irányt megválasztanunk.

Amennyiben a világra úgy tekintenénk, mint egy pusztán kontingens jelenségekből alkotott felszínes, eklektikus és véletlenszerű konglomerátumra, akkor egyben az igazság, a jelenségek mögött rejlő tényleges mélység megismerésének legfőbb akadályát is kellene benne látnunk. Ellenben az igazság a világnak a része, a világban, illetve a világon keresztül adatik. A világ ébreszt bennünk vágyakozást, kelt meglepetést, ejt bennünket csodálkozásba és gondolatok megfogására hat termékenyítőleg. A világ nélkül, és anélkül az örömteli érzés nélkül, amely az érzékelhető világban tapasztalható meg, nem lennénk képesek megmagyarázni azt a benső tüzet (avagy skolasztikus módon kifejezve a jó és szép kíváнатosságát), amely az ideális cél állandó keresésére ösztönzi az embert.⁴⁵⁷

Balthasar szerint nyilvánvalóan téves és leegyszerűsítő az a gondolkodás, amely a természeti szépségben pusztán egzisztenciális, anyagi, vagy organikus célszerűséget lát. Az ilyen gondolkodás szerint a természetben megjelenő szépségnek mindig van valamilyen gyakorlati haszna, funkcionalitása. Amennyiben pedig ennek a tételnek az igazságát nem látnánk be, az csak abból fakadhat – legalábbis az említett evolucionista tételek hívei számára – hogy a természettudományok még nincsenek olyan szinten, hogy képesek legyenek azt minden kétséget kizáróan bizonyítani. Eme vélekedés tökéletlensége egyszerűen verifikálható, hiszen könnyedén lehet olyan példák sokaságát hozni akár az élővilágból is, ahol valamely egyedben megjelenő esztétikus aspektusnak nyilvánvalóan semmi köze nincs az egyed, vagy faj fennmaradásához, az entelechiához, de még csak nem is azonosítható a szemlélet tárgyának transzcendens mélységével.⁴⁵⁸

Hipotézis szintjén is nehezen képzelhetők el a formák és testek oly módon, hogy a megjelenésüknek, kialakításuknak pusztán egyetlen célja van: a funkcionalitás. A természetes formák között különösen ritkák azok a testek, amelyek – egy pillanatra mégis eljátszva a biológiai funkcionalizmus magyarázatának lehetőségével – rendelkezhetnének még szükséges szimmetriával és harmonikus arányossággal is, de olyan szépséggel, amely túlmutat a célszerűségen nem. A természeti formák világa oly módon, hogy abban semmi meg ne ragadja a képzeletünket, ne váljon kíváнатossá számunkra, ne keltsen vágyódást a

⁴⁵⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik*, Neuzeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 940.

⁴⁵⁸ Ilyen értelemben nem lehet azt állítani, hogy a közönséges macska életében az egyes szín kombinációk egyértelmű túlélési előnyt jelentenek, mert akkor az evolúció szabályai szerint, annak hamar ki kellene szorítania a többi árnyalatot. Ugyanakkor egyetlen alom macskakölyök között is rendkívül sok és eltérő színekombináció jöhet létre. Annak ellenére, hogy biológiailag egyik sem tartható a másiktól értékesebbnek, esztétikailag mégis komoly különbséget jelenthet.

szemlélőben, senki számára, aki valaha valós érzékelés által kapcsolatba került azzal gyakorlati képtelenség. Ilyesmi csupán az emberi ráció merev kategóriáinak és rideg fogalmainak világában képzelhető el, amitől viszont joggal borzad el minden költőibb lélek, ami elleni küzdelem Balthasar életművének egyik legjellemzőbb sajátása.

A természeti formák világa mellett az ember által alkotott, ezért mesterséges formák világa sem képzelhető (amennyiben ez a világ az ember számára, mint esztétikai létező számára hosszabb távon is élhető akar maradni) szépség nélkül. Ha az ember által alkotott világ csak véges szükségletek kielégítésére lenne egyszerűsíthető, akkor nem létezne művészettörténelem. Nem találkoznánk folyamatosan az emberi léleknek, az alkotó szellemnek a küzdelmével, ismételt próbálkozásával, valami még tökéletesebbnek a kifejezésére, amely akaratlanul is egy az anyagi dolgokon túl lévő transzcendenciáról tesz tanúbizonyságot.⁴⁵⁹

A konkrét egyedi forma lehatároltsága, egyben logikailag garantálja a formák változásának lehetőségét. Szükségszerűnek kell tartanunk egy konkrét módon megvalósult forma és annak potenciális megvalósulásai között meglévő analogikus kapcsolatot. Ezekre a potencialitásokra a konkrét forma tökéletesedéseiként is tekinthetünk (nem feltétlenül minden esetben jelent egy potencialitás többletet, vagy tökéletesebb kifejeződést, mint a már megvalósult forma), amellyé a konkrét forma változhat, amely az eredeti egyedi forma ideális célja is lehet. Ugyan mi más ragadna bennünket magával, ejtene csodálatba, ha nem az, hogy a szemlélt formában egyben megpillanthatnánk valamely tökéletességet is? Ha mindent teljesen készként és változatlanként, illetve változhatatlanként fogadnánk el, akkor soha nem lenne sem okunk, se lehetőségünk a csodálkozásra. Akkor egyoldalú, teljesen passzív szerepre lenne a megismerő alany kárhozthatva, akkor csak elfogadásról és faktumok, paraméterek konstatálásról lenne szó, s nem egy termékeny, magával ragadó, eseményyszerű, átalakító metafizikai találkozásról, vagy Balthasar fogalmával szemlélésről.

⁴⁵⁹ HARTMANN, M., *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar*. Eos Verlag, St Ottilien 1985, 79.

9. AZ ISTENI DICSŐSÉG LEGTELJESEBB GESTALTJA

Bár nagy volt a kísértés, hogy megmaradjunk a tudományosság által elvárt szigorúan monotematikus, monografikus céloknál, de Balthasar indirekte és explicite is az ellenkezőjére buzdít. Nem elegendő, hogy ha az esztétika alapjait, legfőbb jellegzetességeit, azokat leíró fogalmakat próbáljuk tisztázni, hiszen egyrészt Balthasarnál az esztétika nem öncél, ami preegzisztens módon megelőzné a tárgyát, hanem sokkal inkább egy általános világszemlélet, egy autentikus módszer, egy szellemi-spirituális beállítódás a bennünket körülvevő világ megpillantására, a bennünk lüktető élet, és az egész lét megérzéséhez és megértéséhez vezető kalauz. Másrészt Balthasar nem elsősorban az emberi alkotások, az emberi művészi tevékenységének elemzéséhez akar eminens szempontokat nyújtani, hanem minden emberi cselekvést magába foglaló, minden művészet ősalapját képező istenemberi tevékenység, az isteni Üdvgondozásnak az azt megillető helyre történő visszaállítást tervezi. Az isteni etrv, az Ígéret beteljesülése, a teremtetett természet megistenítésének központi szerepére szeretné felhívni a figyelmet, azt rehabilitálni a hitben, praxisban, művészetben és gondolkodásban. Harmadsorban esztétikai megállapításait sem valamely műalkotás elemzéséből meríti, hanem Krisztus keresztségének a fenségességéből.

Így feltétlen szükségesnek tűnik, hogy legalább egy rövid pillantást vessünk a beteljesülésre. Balthasar ugyanis nem elsősorban esztétikát akart írni, hanem teoesztétikát, azaz nem pusztán az evilági kategóriák által mérhető szépet, nem pusztán az emberi művészeti tevékenység remekei mögött meghúzódó közös jellegzetességet: az esztétikusat, igényeset, ízléseset, művészi szépet; sőt nem is csupán a szépet, mint a létnek valamilyen formán minden létezőben megnyilvánuló közös metafizikai minőségét, transzcendentális tulajdonságát; hanem a világot teremtő, mindenható, örök és tökéletes Istennek az egyre konkrétabb és Önmagáról, benső szentháromságos életéről, végtelen szeretetéről, Izrael népének történelmében, a teofániákban egyre többet eláruló isteni fenségességéről, ragyogásáról, dicsőségéről (Doxa tou theou) avagy a Herrlichkeitről.

Inkább csak az Ószövetségben még elviselhetetlen, emberi szemmel látható és egyszerre láthatatlan transzcendens isteni dicsőségnek néhány eklatáns példájára vetünk egy-egy rövid pillantást, és habár a miértet tökéletesen megérteni soha nem tudjuk (ennek az alázatával, hiszen Isten mindig tökéletesen szuverén, neki semmit nem Kell tennie), mégis elfogadni, hogy ugyanaz a Sínai szövetségben még emberi szem számára tiltott és

elviselhetetlen dicsőség, milyen módon hagyja el az épített Templomot, talán azért, hogy egy bűnös ember számára is elviselhető „enyhe világosságban”, a Szenvedő Szolga alázatos Gestaltjában térjen vissza az emberhez.

Végezetül magát ezt a rendkívüli Gestaltot, a kinyilatkoztatás, az emberi ésszel felfoghatatlan keresztre feszített szeretetet, a minden értelmi kategóriát felülmúló középpontját az egész világnak és életnek akarjuk megvizsgálni.

Ezen értekezés célja az összegzésen túl egy rövid kitekintés nyújtása is Balthasar teológiai munkásságáról, ezért nem spórolhatjuk meg, hogy Krisztus keresztjét ne csak szemléljük, hanem annak drámáját is átérezzük, ezen keresztül elhelyezzük az esztétikát a balthasari életműben.

Maga a szerző sem tartja klasszikus, vagy tulajdonképpeni értelemben vett teológiának trilógiájának sem első (*Herrlichkeit*), sem második (*Theodramatik*) részét.⁴⁶⁰ A *Herrlichkeit*-tal arra hívja fel Balthasar a figyelmet, hogy sem a teremtés, sem a világban az üdvösséget munkáló isteni titokzatos, avagy nyilvánvaló isteni jelenlét, sem a kinyilatkoztatás nem elsősorban az elvont gondolkodás által egyedül megragadható, absztrakt formulákban kifejezhető intellektuális működés, hanem sokkal inkább egy olyan végtelenül szabad, csodálatosan megalkotott, az emberi értelmet messze meghaladó mélységű terv és munkálkodás, amelyet először csak előítélet-mentesen szemlélünk kell. Az esztétika balthasari értelemben az előfeltevések nélküli szemlélés készségének az elsajátítása, amely a kinyilatkoztatott igazságok kontextusában, az üdvtörténet eseményeire és Gestaltjára fókuszálva válik teoesztétikává. Összefoglalva a teológiai esztétika tárgya a *teofánia*, az *isteninek* a teremtett világban való megjelenése.

Ugyanakkor egy pillanatra sem gondolható komolyan, hogy az isteni természet önfeltárásának sajátos teológiai szépsége elválasztható lenne, annak üdvösséget szerző jóságától, a végtelen és ingyenes isteni szeretet minden emberre vonatkozó egyetemességétől. Az isteni üdvigondozás viszont nem csupán egy kinyilatkoztatott Gestalt, amelyet szemlélni lehet, hanem egy folyton valósuló drámai cselekmény, amelynek az emberi személy nem csak szemlélője, hanem résztvevője is. Az isteni

⁴⁶⁰ A *Herrlichkeit*-ot maga Balthasar nevezi műve előszavában, a fundamentális teológia és a dogmatika közötti szellemi határvidéken megszülető sajátos „kísérletnek”, amelynek kulcsmomentuma az üdvösséget szerző isteni tevékenység igazként, valósként történő észre-vétele (*Wahr-nehmung*), és ugyanezen isteni tevékenység konkrét alakjának a szemlélése (*Schau der Gestalt*) BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 9. ill 22.

A trilógia második részében, az isteni drámáról írt értekezésben pedig a következőképp határozza meg annak a műfaját: „A jelen mű igazából nem teológia, hanem eredendően csak a teológiához elvezetni képes anyagok és témák gyűjteménye.” BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 9.

tevékenység, avagy teopraxis⁴⁶¹ egy olyan folyamatosan, a történelem végéig tartó „isteni színjáték”, amelynek színtere a menny és a Föld,⁴⁶² s amelyben többé-kevésbé szabadon formálhatjuk meg azt a karaktert, amelyet a szerző a drámajátékba álmodott, anélkül, hogy játékunk minősége veszélyeztetné az egész mű végkicsengését.⁴⁶³

A trilógia sorrendje is hordoz magában természetesen egy fontos üzenetet. Balthasar szerint először meg kell pillantani a teremtetett világban önmagát kinyilatkoztató istenséget, az isteni evilágban történő csodálandó megjelenésének hatása alá kell kerülni, ezután rá kell döbbenünk, hogy az isteni közbeavatkozás miattunk, érettünk, minket is magában foglaló módon történik, és csak mindezek után tehetünk kísérletet arra, hogy a kinyilatkoztató isteni tevékenység szavak és fogalma általi kifejezhetőségére reflektáljunk.

Talán napjaink jó szándékú hitetlenségében is az egyik legalapvetőbb probléma az inverz, ami néha perverz is apologetikai módszer alkalmazása. Először várjuk el hittételeknek, kontingenciával rendelkező vallásos formák elfogadását és gyakorlatát, ahelyett, hogy előbb hagynánk megpillantani, másodsor hagynánk megszeretni, a belőle kiáradó végtelen isteni szeretet megéreztetése által.

9. 1. A szépség meghaladása a dicsőségben

Mielőtt röviden áttekintenénk azt az ugyancsak hosszú utat, amelyet az isteni dicsőség az izraelita vallásosság kezdeteitől Krisztus keresztségéig bejár érdemes néhány alapvető megállapítást tennünk – természetesen Balthasar interpretációját követve – a dicsőség mibenlétével kapcsolatban. A dicsőség Balthasar gondolkodásában egy exkluzív teológiai fogalom, a teológiai esztétika alapfogalma, amely csak a végtelenül hatalmas, mindenható, az evilági dolgok tökéletlenségét mérhetetlenül felülmúló Istennek jár ki közvetlenül, a

⁴⁶¹ A joggal drámainak nevezett isteni tevékenységnek a dinamizmuson túl van még egy jellegzetessége a tökéletességre elvezető, nevelő karakterisztikája is. Ezt a sajátosságot magyarázandó nevezi Balthasar az isteni működést *Agogik*-nak is. BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 18.

⁴⁶² Balthasar nagyon helyesen hivatkozik a Biblia legeslegelső versére: „Kezdetben teremtet Isten az eget (mennyt) és a Földet.” (Ter 1,1), aminek az a jelentősége, hogy a pokol, vagy az alvilág, mint olyan nem szükségszerű színtere az isteni drámának. Azt a teremtetett lények bukása és bünbeesése hozta létre, ugyanakkor nem Isten örök szándéka alkotta meg. A kérdésnek egy egész alfejezetet szentel a *Theodramatik* második kötetének II. fejezetében.

⁴⁶³ Az isteni drámában minden egyes emberi személy rendelkezik, ha az egész felől tekintve mégoly csekély szereppel is, ami viszont a személy oldaláról nézve meghatározó, s összességében mégis az Isten által megálmodott harmónia egy számára is fontos eleme. BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 15. Vagy ahogy azt olytalálónan fogalmazza meg a költő Nagy Zoltán: „... egy hang voltam az Isten énekében, s kár lett volna el nem hangzani.”

teremtett dolgok esetében csak analóg módon alkalmazható.⁴⁶⁴ Bár a dicsőség alászálhat mindenkire az összességében mégis kizárólag Isten attribútuma, tulajdona. Az emberre csak Istentől sugárzik a dicsőség, de nem lakozik benne, nem vesz benne maradandó hajlékot.⁴⁶⁵

Már a dicsőség bibliai alapfogalmánál komoly nehézségek jelentkeznek annak végtelen sokrétősége és gazdagsága miatt. Ezt csak tovább fokozza, hogy az Ószövetség héber *kabod*-ja, nem egyezik meg tökéletesen a görög δόξα-val.⁴⁶⁶ A dicsőségnek már az ószövetségi fogalma is olyan sokrétű és mélységes tartalommal bír, hogy azon az egész Kinyilatkoztatás kifejeződésének története is leolvasható. Az Újszövetség pedig csak tovább sokszorozza jelentésárnyalatokat, amelyek a dicsőség által kifejezhetők, kifejezendők, így módon tovább gazdagítva a biblikus dicsőség koncepcióját.⁴⁶⁷

A dicsőség bizonyos jellegzetességeiben közös vonásokat is mutat Isten másik alapvető tulajdonságával, a *szentségével*, legalább is, amennyiben teljes mértékben, változtatás nélkül használható az isteni természetre, vagy valamely működésére. Természetesen ahogy, az isteni személyekre, illetve Krisztuson belül az isteni és emberi természetre vonatkozik a *perichorészis* az egymás kölcsönös áthatása, átjárása, úgy ez a megállapítás az isteni tulajdonságokra is érvényes. Isten tulajdonságai egymástól elszakíthatatlanok ugyanakkor mégis megkülönböztethetőek. Amíg isteni szentség inkább egy transzcendens fogalom, amely Istent a világ fölé emeli, amely a közte és a világ közötti szakadékot fejezi ki, mindaddig a dicsőség Isten a teremtményeihez való szabad személyes odafordulást jelenti legeminensebben.⁴⁶⁸

A teremtéstörténet egyik legszignifikánsabb teológiai kinyilatkoztatása, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve. (Ter 1,26) Balthasar a képiségben az

⁴⁶⁴ „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az eget és a Földet.” (Iz 6,3) „Az Úr megvallotta Jákobot, és dicsősége felragyogott Izraelben” (Iz 44,23) „de fölötted ragyogott az Úr, és dicsőség e megnyilvánul rajtad.” (Iz 60,2) „Egyszer csak ott állt előttük az Úr angyala, és az Úr dicsősége beragyogta őket.” (Lk 2,9)

⁴⁶⁵ Balthasar szerint az Ószövetségben Izraelnek önnönmaga megdicsőítésére vonatkozó szórványos utalás, illetve a „múlt” nagy alakjainak (mint például Salamon) túlzó dicsősége egy félreértés, ami igazából nem jellemző alapattitűdje Izrael vallásosságának. Lásd in BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 625.

⁴⁶⁶ A δόξα sokkal gazdagabb jelentéstartalommal bír, mint a *kabod*, illetve talán helyesebb lenne azt mondani, hogy az ószövetségi héber nyelv ötletesebb és sokkal több rokon értelmű kifejezéssel képes leírni az isteni dicsőséget, amit a LXX egyszerűen a megfelelő árnyalatok hiányában δόξα-val kénytelen fordítani. Így a *kabod*-on kívül δόξα-nak fordítja a következő kifejezéseket is: *hod* (fennségesség, ragyogás, csillogás), *hadar* (fennkölttség, díszesség), *tip'eret*, *tip'ara* (dísz, dicsőség, hírnév), *ga'on* (magasság, magasztosság), *jekar* (tekintély, érték), *'os* (hatalom, szilárdság) stb. Lásd in BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 49-50.

⁴⁶⁷ Uo. 19.

⁴⁶⁸ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 249-250.

ontológiai maradandó, elveszíthetetlen jellegzetességet látja, míg a hasonlatosságban az Isten és az ember egymásra tekintésének, egymáshoz hajlásának ideig tartó, elveszíthető közelségét érti, ami viszont törékeny, és a bűn elkövetésével el is veszíti az ember. A hogy ez az összefüggés Pál apostol számára is nyilvánvaló: „*Mert mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik Isten dicsőségét.*” (Róm 3,23) Ebből következik, hogy az emberi kontextusban a dicsőségnek erkölcsi vonzata is van. Az emberre kiáradó dicsőség implikálja az életszentséget, a pusztán önerőből soha el nem érhető megszentelő kegyelem állapotát is, ami ősohát végső soron mégis csak Istenben találja meg, amely ugyanúgy az Ő dicsősége is mindig.⁴⁶⁹ Ezért lehet a dicsőség a teoesztétika alapkategóriája, mert annak nincs semmi köze, az immanens szépséghez, abban egy minden földi szépséget, vagy dicsőséget nélkülöző *Ungestalt* is megnyilvánulhat.

A *kabod* és a δόξα biblikus fogalmának a Balthasar által választott német megfelelője a *Herrlichkeit* is tovább árnyalja a fogalom jelentését. Nem könnyíti meg a magyar olvasó helyzetét, hogy a *Herrlichkeit* olyan jelentésbeli nüanszokat is tartalmaz, amit nem lehet egyetlen magyar fogalommal kifejezni, ahogy arra rövid utalást már a bevezető gondolatokban is tettünk. A teológiai esztétika kulcsfogalma magában foglalja a közös gyökből kifolyólag „*Herrschaftlich-Hehre-Herrliche*”⁴⁷⁰ (hatalmas-ragyogó-fennsleges) jelentésárnyalatait, amelyre a *dicsőség*, mint fogalom önmagában képtelen. Ugyanakkor nem győzi elég sokszor hangsúlyozni Balthasar, hogy ez a határtalan isteni gazdagság, dicsőség és ragyogás, soha sem evilági képzetekkel mérhető.⁴⁷¹

Összességében valószínűsíthető, hogy Balthasar jókora meglepetést okozott sokak számára, egyesekben még talán megütközést is keltett, amikor is egy legalább is nevében esztétikai művet megírván, a teoesztétika kiteljesedését épp a hagyományos esztétikai, művészet és szépségfilozófiai hagyományokkal ellentétesen a vizsgált életmű legsötétebb, legkegyetlenebb, legszörnyűségesebb pillanataiban véli felfedezni. S bár teoesztétikai főművének második részében, a laikusokról szóló részben rendkívüli elismeréssel szól az orosz orthodox teológia értékeiről, Vlagyimir Szolovjovról pedig hovatovább elragadtatással beszél, teológiai esztétikai szempontból homlokegyenest ellentétes álláspontot képviselnek. A legjelentősebb újkori orosz teológusoknál a teológiai szépség

⁴⁶⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 276.

⁴⁷⁰ A minden létező létealapját képező Istennek, minden kategoriális definíciót meghaladó tulajdonsága *kabod-dóξα-herrliche*. Uo. 223.

⁴⁷¹ Uo 227. Sőt a Fiúisten az inkarnációban elkezdődött kenózisban a keresztség és pokolra szállásig fokozatosan minden földi és immanens szépséget képes maga mögött hagyni, azért hogy oda is eljusson az isteni *Herrschaft* és *Herrlichkeit*, ahová Krisztus alázata nélkül képtelen lenne. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 379.

csak a feltámadás után válik megtapasztalhatóvá. Bárminemű hiteles szépség, az igazi, tökéletes, teológiai szépségnek az isteni természet mennyei tündöklésének a tökéletlen visszatükröződése.⁴⁷² A szépség nem más, mint a romolhatatlan isteni természet, a Feltámadott megdicsőült testének tündöklő jellegzetessége, egy olyan alapvetően mennyei minőség, amely Jézus földi életében (a feltámadást megelőző időben) a maga teljességében nagyon ritkán villan fel.⁴⁷³ Balthasar egészen mást lát a Jézus földi életében egy-egy pillanatra felvillanó tökéletes isteni szépség fényében, a teremtés nyolcadik napjának eljövendő szemet gyönyörködtető, káprázatos ragyogásában.⁴⁷⁴

Az isteni dicsőség Bibliában megjelenő valósága evilági kategóriák, profán esztétikai alapelvek, csak formai immanens szépséget kereső művészet- és szépségfilozófiák számára értelmezhetetlen, az csak a hívő ember számára lehet plauzibilis, csak „lelki szemek” által megpillantható, annak kenotikus jellege csak az evangéliumot ismerő és biblikus teológiában jártas ember számára lehet elfogadható.⁴⁷⁵

A pontosság kedvéért viszont meg kell jegyeznünk, hogy a fentebbemlített plauzibilitás egyáltalán nem magától értetődő a keresztény igazságokban akár jártas ember számára sem. Ahhoz, hogy a kereszten szenvedő Jézusban meglássuk az isteni dicsőség felül- és elmúlhatatlan jegyét, ahhoz ismerni és érteni kell a jánosi teológia szemléletmódját. Ez annyira nem evidens, hogy maga Szent Pál – akit nehezen lehetne teológiai közömbösséggel, műveletlenséggel, vagy indifferentizmussal vádolni – sem képes észre venni a keresztre feszítésben a dicsőséget meglátni. Pál számára a kereszt az önküresítés szélsőértéke (Fil 2,6-8) – amit csúcspontnak nevezni csak képzavarral lehetne (sokkal inkább mélypont) – és a hagyományos zsidó vallási felfogás szerint botrány (1Kor 1,23).⁴⁷⁶

Ugyancsak ehelyütt szeretném röviden megemlíteni a dicsőség és a világi szépség kapcsolatának, illetve a keresztény művészet lehetőségének, és/vagy helyes szerepének a kérdését. Balthasar nem hagyja magát az első kérdésre adandó válasz részletes, kimerítő

⁴⁷² EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 189. Maga Evdokimov is elismeri ezen a helyen az egyházatyák, különösen Palamasz Gergely teológiájára gyakorolt hatását.

⁴⁷³ FLORENSKIJ, P., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974. 359. Krisztus földi életében *par excellence* módon Úrszínváltás ünnepén a Tábor hegyén ragyog fel, ami az orosz teológiában a teológiai szépség terminusaként „Táborfény”-ként megy át a tudatba.

⁴⁷⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 320. A Tábor hegyi jelenet Balthasar szerint sokkal inkább a régi Kabod-tradícióra való emlékezés, ami tudatosan lett kiválasztva és érintetlenül hagyva egy új teológiai tüposz bizonyítékaként.

⁴⁷⁵ Uo. 334.

⁴⁷⁶ Pálnál gyakran a keresztre feszítéssel kapcsolatban „a botrány kifejezésről van szó, amelyhez azonban hozzá tartozik jelentősége és hatása a magunk és a világ szempontjából.” Bővebben in BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 46 kk.

értekezésszerű megfogalmazásának kísértése által az eredeti céltól eltántorítani: a trilógiában sokkal inkább arra keresi a választ, hogy mi teremt az isteni dicsőség egyes megnyilvánulásai között összefüggést, és hogyan lehet a kereszten megnyilvánuló látható „dicstelen” dicsőséget a megpillanthatatlan teofániák dicsőségétől is teljesebbnek, és Isten benső misztériumát legtökéletesebben kinyilatkoztatónak tekinteni. Ezzel egyidejűleg fontos viszont megjegyezni, hogy a dicsőséget nem tartja *ab ovo* az anyagi világban meg tapasztalható formai szépség és arányosság állandó és szükségszerű ellentétének sem. A formai és materiális tökéletesség a keresztény művészet szolgálatába állítható. Bár részletesen a biblikus és keresztény művészetek kritikájával sem „ér rá” Balthasar a trilógiában foglalkozni, pozitív választ annyiban ad, amennyiben rámutat, hogy maga a Biblia is rengeteg példáról tudósít, illetve a saját irodalmi Gestaltján keresztül annak a bizonyítéka, hogy a művészetek, illetve azok kifejező eszközei a kinyilatkoztatás szolgálatába állíthatók.⁴⁷⁷

9. 2. Dicsőség az Ószövetségben

Azt hiszem minden túlzás nélkül állítható, hogy Hans Urs von Balthasar egész teológiai munkálkodásának a legfőbb célja, hogy rá irányítsa a figyelmet a megfeszített Krisztusra, mint Isten végtelen szeretetének legteljesebb üdvtörténeti megnyilatkozására, illetve ezen önküresítő, önmagát feláldozó szeretet, mint a helyesen értelmezett dicsőségnek lélegzetelállító, és minden emberi várakozást felülmúlóan megdöbbentő Gestaltjára. Ugyanakkor Balthasar szerint is elengedhetetlen, hogy a megfeszített Istenfiára ne úgy tekintsünk, mint aki a „*törvényt megváltoztatni jött*” (Mt 5,17), mint akinek a Gestaltja, az izraelita vallásosságot megszüntetni szándékozik, hanem úgy, mint aki saját magát a korábbi teofániák dicsőségét megőrzőjeként és megtartójaként értelmezi, aki azokat újabb szemponttal gazdagítva emeli a tökéletességbe. Sőt Jézus megváltói működését, a korábbi vallási formák liturgiáját tökéletesítő főpapi áldozatbemutatót megelőzően sem beszélhetünk a dicsőségnek teljesen homogén és változatlan szemléletéről.⁴⁷⁸ Abban sokkal inkább felfedezhető vallási folyamatok esetében természetes és szükségszerű megnyilvánulásnak tekintett a dogmafejlődés. Mielőtt tehát

⁴⁷⁷ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 28.

⁴⁷⁸ MARCZAK, M., *Misteri e rivelazione di Dio Padre; uno studio teologico sull'opera Herrlichkeit di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 2004, 32.

elmerülnénk a kereszten függő Isten Gestaltjának szemlélésében feltétlenül szükséges, hogy röviden felidézzük az isteni dicsőségnek legeminensebb ószövetségi megjelenéseit, és felfedezzük a dicsőség egyes megnyilvánulásai között azt a kohéziós erőt, amely azokat egy gyönyörű, csúcspontját a kereszt zenitjén elérő ívvé köti össze.

A Bibliában megjelenő isteni dicsőség vizsgálata kapcsán megállapítható, hogy maga a fogalom először a Kivonulás könyvében a Sínai szövetségkötéskor bukkan fel. A Sínai-hegyre való isteni alászállást, a Törvény adományozását, illetve a mindenható és szabadító Isten és Izrael népe közötti örök elköteleződést, ennek az esküvel és vérrel való megpecsételését tartja Izrael népének kollektív emlékezete az isteni dicsőség *par excellence* megjelenésének. Ez a tény nem annyira azt jelenti, hogy a teremtésben és a pátriárkák kiválasztásában nem ugyanazt, a Mózesnek isteni nevét az égő csipkebokorban kinyilatkoztató, a népnek pedig a Hórebbe költöztetését megmutató, és szövetségét felkínáló Isten tevékenységét látták volna, sokkal inkább azt, hogy a Sínai szövetségkötést megelőző eseményekre, mint az Izraelt egységes néppé és vallási közösséggé kovácsoló üdvtörténeti alapesemény ő- és előtörténetére tekintettek a mózesi hagyományokat összegyűjtő és lejegyző redaktorok.

Abból, hogy maga Balthasar sem ütközik meg az említett tényen – amit az is jelez, hogy nem tartja olyasminek, ami kocepciójának ellentmondva hosszabb magyarázatot igényelne – arra lehet következtetni, hogy a dicsőség jelenlétének más (implicit) lehetőségeivel is számolni kell. Az isteni dicsőségről folytatott értekezésnek nem elsősorban a biblikus fogalom előfordulására és terminológiai egzegézisére kell koncentrálni, hiszen így ellentmondást fedezhetnénk fel aközött, hogy a Noéval, majd Ábrahámmal kötött szövetségekben⁴⁷⁹ nem tündöklük a *kabod*, ellentétben a Zsoltárok és a bölcsességi irodalom különösen Salamonra vonatkozó túlzó részeivel. A kérdésre egyszerűbb a válasz, mint ahogy első pillanatban feltételeznénk: a *Herrlichkeit* nem csupán legfőbb témája, hanem formális alapkaraktere is mind az Isten üdvigondozó tevékenységének, mind az azokat megörökítő Szentírásnak.⁴⁸⁰ Ezt a vélekedést tökéletesen fejezi ki a 104. zsoltár⁴⁸¹, amely a Teremtő dicséretét zengvén, úgy írja le a teremtést is, hogy abban minden dicsőséges, önérdek és haszon nélkül dicsőséges, amelynek forrása

⁴⁷⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 328.

⁴⁸⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 11.

⁴⁸¹ A keleti kereszténység által leginkább ismert és szeretett zsoltár a teremtés csodálatos voltának dicséretéről. A szerzetesi zsolozsmarend első szertartásának az alkonyati zsolozsmának (vecsérnye) az állandó része. Ott viszont az zsoltárok eltérő számozása miatt, mint 103. zsoltárra hivatkoznak ellentétben Balthasarral.

maga a Mindenható, és a belőle kiáradó dicsőség tükröződik vissza a teremtményekről. Az isteni dicsőség saját forrásához való visszatérésben a vallásos fül meghallja a teremtés dicsőítő himnuszát, a vallásos tekintet pedig meglátja benne a dicsőség Urának megdicsőülését.⁴⁸²

Az Ádámtól Ábrahámig terjedő időszakra, mint őstörténetre, a pátriárkák korára, mint a Sínai szövetségekötés előtörténetére tekint az izraelita vallásosság teológiája. Izraelnek a Sínai szövetség dicsőségét megpillantó szemei könnyebben veszik észre a teremtés eseményeiben megnyilvánuló szabad és személyes, sem anyagi kontingencia által nem korlátozott Istent. Ez az Isten az ember bűne ellenére is annyira irgalmas, hogy ígéretet tesz a szabadításra, még a gyilkosra is gondja van, és az egyetemes ítéletből is kimenti Noét és családját.⁴⁸³ A szivárvány által megpecsételt békeszerződés, amely az egész emberiséggel, az egész kozmosszal köttetik, ha fogalmilag nem is dicsőségesként lesz jellemezve, lényegét és szimbolikáját tekintve viszont nagyon közel áll azon kritériumokhoz, amik később az isteni dicsőséget jellemzik.

Az Ábrahám-mal kötött szövetségben megjelenő istenkép is rendkívül mély rokonságban áll a későbbi, Mózes-sel szövetséget kötő dicsőséges Istennel. Ez a Balthasar szerint evidens rokonság még azt is elbírta, hogy eredetileg politeizmusra utaló történetek (mint a találkozás a három angyallal Mamre terebintjénél; «Ter 18») is beleszójön a szerkesztői szándék a hit fejlődésének történetébe, mint tudatosan felépített gondolatmenetbe.⁴⁸⁴ Az Ábrahám-szövetségnek – ami egyébként ősi és mindenképp eredeti hagyomány – gyökeresen nem mond ellent a későbbi és összetettebb vallási tapasztalatból születő, illetően tapasztalatról árulkodó sínai teofánia. Az újkeletűbb, komplexebb és az isteni dicsőség szempontját kifejezetten megjelenítő mózesi szövetségtörténet viszont nem szünteti meg a korábbi érvényét, azt nem felváltja, hanem inkább kiegészíti, új lényegi elemekkel gazdagítva egy magasabb szintre emeli. Ugyanakkor a pátriárkák családi történeteiben, különösen az azokat végigkísérő gondviselő jóság jelenségében megjelenik a későbbi közvetlen Istennel való találkozás tapasztalata.

Az isteni dicsőség legteljesebb epifániájával találkozunk az Ószövetségben a Sínai-hegyre alászálló, ezáltal az emberhez lehajló, s teremtményét magához emelő Isten történetében. A szövetségekötés leírásában, s az azt megelőző, illetve követő események elbeszélésében rajzolódik ki olyan pontosan és részletesen a dicsőség teológiájának Izrael

⁴⁸² BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 195.

⁴⁸³ Uo. 183.

⁴⁸⁴ Uo. 180.

vallásában megérlelődött jelensége, amely az egész ószövetségi dicsőségfelfogásnak kiinduló és viszonyítási pontja lesz.

A Hóreb valószínűleg a nomád pusztai népek természetvallásában is egy kivételes szent helynek számított, Izrael hitében pedig maga Isten hegye,⁴⁸⁵ amely titokzatos módon állandó kapcsolatban van Istennel, ahová viszont rendkívüli körülmények között, dicsőségének teljében, félelmetes kozmikus erőt sugalló külsőségek közepett leszáll az Úr (Kiv 19,18). A szövetségekötés konkrét körülményei pedig érdekes adalékokkal szolgálnak az isteni dicsőség benső törvényszerűségeivel kapcsolatban. A *kabod* kitüntetett módon is jelen lehet egy földrajzi helyen, ugyanakkor dinamikusan is megjelenhet ott (alászáll a Hórebre, vagy megjelenik az égő csipkebokorban), dicsőségének körébe invitálhat emberi tanúkat, de akár a későbbiekben kézzel épített hajlékba (a találkozás sátra) is költözhet, illetve együtt vándorolhat választott népével.⁴⁸⁶

Ugyanakkor a Mózes alakját övező hagyományok nagyon helyesen kijelölik azt a határt is amin kívül oktalanság és szemléleti következetlenség lenne a dicsőség megnyilvánulásairól beszélni. Ha a „dicsőség ura” nem kizárólag Isten lenne, hanem abban hatalmasságok, fejedelemségek, erők, uralmak akár mennyei, akár földi karaival osztoznia kellene, az azzal a veszéllyel fenyegetne, hogy Isten dicsősége egyre kevésbé lenne dicsőséges, egyre inkább szétaprózódna és feloldódna.⁴⁸⁷ Említett veszélyre figyelmeztethet bennünket a kései judaizmusban, különösen a bölcsességi irodalomban megmutatkozó hellenizáló hatás, amelyben Isten tulajdonságai és megnyilvánulásai szinte már önálló szubsztanciával rendelkeznek.⁴⁸⁸ Az ilyen eltévelyedések a kinyilatkoztatás lényegét képesek megsemmisíteni.

Legalább említés szintén utalnunk kell még az isteni dicsőség megjelenésével és annak recepciójával kapcsolatban felmerülő korlátokra. Először is az emberi alany ontológiai és morális tökéletlensége folytán sem képes a dicsőséget teljesen befogadni. Ennek legkifejezőbb példája, hogy még „Isten barátja”, Mózes sem láthatja az Seregek Urának dicsőségét színről-színre, hanem csak elvonulása után hátulról (Kiv 33,20-23).⁴⁸⁹ S ha nem

⁴⁸⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969., 44.

⁴⁸⁶ Uo. 45.

⁴⁸⁷ Uo. 52.

⁴⁸⁸ Az egyes isteni működések jelentőségének eltúlzása, esetenként megszemélyesítése úgy a keresztény Nyugaton, mint a keresztény Keleten többször is felütötte a fejét. Esetünkben érdekes, hogy Szolovjov Sophiáról alkotott nézeteit is pontosan ezzel támadták kritikusai, valljuk meg, nem minden alap nélkül.

⁴⁸⁹ Ezzel a „naiv” mégis megindító képpel próbálja meg az absztrakt fogalmakat nem használó redaktor (P) kifejezni azt a különbséget, amelyet Palamasz Gergely teológiája az isteni lényeg és energiák közötti distinkcióval utal ugyanarra a valóságtartalomra.

képes elviselni az Ószövetség embere az akkor és ott adott isteni kinyilatkoztatást, ha nem képes vagy saját tökéletlensége, vagy a teofánia abszolút transzcendens jellege miatt azt elviselni, akkor természetesen lehetetlenné válik annak ábrázolása is. Ebből fakad az ószövetségi „képtilalom”, amelynek Balthasar a következő magyarázatot adja: Miközben a dicsőségét visszaadja Izrael Istennek, maga az ember Isten képévé (*Bild Gottes*) válik. „*Nem készíthet magának Istenről faragott képet..., hiszen ősképeknek (Urbild) és képmásnak (Abbild) leplezetlenül kell egymás előtt állni.*”⁴⁹⁰

A dicsőségnek a király személyével és a királysággal, mint intézménnyel való kapcsolata az ország két részre szakadása előtt uralkodó három nagy király alakjában mutatkozik meg legkifejezöbben. Ellentétben a környező népek és kultúrák felfogásával, ahol a király saját személyében képviseli az isteni világrendet (vagy maga is az isteni létrendből leszármazott lévén, vagy adopcio révén)⁴⁹¹, Izraelben csupán az Úr népének pásztora, a szövetség őre.

Saul nem annyira a népnek, mint kollektívumnak az individuális megismerője, képviselője, hanem a teljes engedelmességre elhívott szolga. Saul egy a bírák korának sajátosságait magában hordozó a királyság ideáljába átvezető átmeneti alak, aki mivel képtelen egy személyben a két társadalmi berendezkedés között tatonogó szakadékot áthidalni, szükségszerűen bukásra ítéltetett tragikus Gestalt. Igazából csak a halálában, illetve az arról költött dávidi gyászénekekben jelenik meg dicsőségesként („Sám 1,19”)⁴⁹²

Dávid Izrael kollektív történeti és vallási emlékezetének legkedvesebb királyalakja. Dávid az Úr kedveltje, pásztor, mint Mózes, oroszlánölő, mint Sámson, szép alkatú ifjú, aki Saultól jóval nagyobb szabadság és jóval kisebb felelősség jellemzi. Dávid tehetséges költő és lantművész, aki összességében nem keresi a saját dicsőségét, hanem az isteni dicsőséget megéneklő trubadúrrá és ihletett költővé válik.⁴⁹³

Salamon nem csak Izrael emlékezetében, hanem az egész Közel-Keleten, illetve azzal kapcsolatba kerülő kultúrákban úgy jelenik meg, mint a bölcsesség, gazdagság, tudás és kifinomultság csúcsa és teljessége. Ezzel párhuzamosan a sok superlativus között némi reflektálatlan teológiai túlzásként megjelenik a dicsőség is (1Kir 3,13). Balthasar viszont

⁴⁹⁰ Nem állhat tehát semmi az őskép szemlélésének útjába, ami az isteni ősképet Izrael számára elhomályosíthatná. A képtilalom arra is figyelmeztet tehát, hogy mindaddig nem lehet a végtelen tökéletes Isten képmását rekonstruálni, duplikálni amíg Ő maga nem érkezik szemeinkkel elviselhető és ezért ábrázolható alakban. BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 195. (A kiemelés a miénk)

⁴⁹¹ Uo. 109.

⁴⁹² Uo. 101.

⁴⁹³ Uo. 105.

figyelmeztet az effajta túlzások veszélyeire. A dicsőség eredeti biblikus fogalmához csak akkor tudunk hűek maradni, ha a dicsőségre úgy tekintünk, mint, ami csak analóg módon jelenhet meg az emberben.⁴⁹⁴

A királyság idejében nem csak a király személyéről tükröződhet az isteni dicsőség, hanem az az izraelita vallás kultikus elemeiben, mint az istendicsőítés intézményesült formáin keresztül ténylegesen is láthatóvá válik. S így a kultusz kialakulására, mint Izrael vallásosságának egy szakaszára tekinthetünk, ami vallásfenomenológiai szempontból magasabb szintet képvisel, mint természeti vallásokban az élettelen elemi energiák pusztító erejében, vagy egy rendkívüli természeti jelenség mögött megsejteni az isteni jelenlétet. Izrael vallásának fejlődésében egyértelműen megmutatkozik az isteni akarat, hogy nem csak alkalmasszerűen egy-egy csodálatos eseményben, hanem rendszeresen és az áldozatbemutató és szertartások közvetlenségében is jelen szeretne lenni népe körében.⁴⁹⁵

A próféták karizmatikus vallásossága látszólag élesen ellentmond a kultikus vallásosságnak mind külső megjelenésében, mind abban a kritikában, amelyet a kultusz öncéllá válásával szemben egyre keményebb szavakkal fogalmaznak meg. Az utókor viszont egyöntetűen pozitívan ítéli meg a próféták munkásságát, abban Izrael vallásának egy új szakaszát, egy belülről jövő pozitív megújulását látja. A próféták sokszor ostromozó szavai, kíméletlen kritikája, büntetéssel fenyegető jóvendölései, az igazságosságra és testvéri szeretetre intő figyelmeztetései mindig ugyanazt a célt próbálják elérni, hogy Izrael vallása az élő Isten dicsőítése legyen, nem csak mágikus védelmet biztosító áldozatok ismétlése. Izrael vallása a szabadító Isten szeretetének megnyilvánulása kell legyen, nem kizárólag kultikus aktusokban, hanem a szív megtisztításában, erkölcsi tettek jószágában és az elmélyült lelki életben is. A próféták feddése nem más, mint a vallás saját lelkiismeretének a hangja, ami világossá teszi: a kultusz nem maga a dicsőség forrása, hanem csak egy médium, amin keresztül az belép a látható világba.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2, I; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 90.

⁴⁹⁵ Balthasar az isteni dicsőség szépségével kapcsolatban megfogalmazott gondolatát nem csak analóg, hanem direkt módon is vonatkoztathatjuk az isteni dicsőség a vallásban történő megtestesülésére. „A szépség nem csupán ragyogás, hanem annak szüksége van alakra és képre is.” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2, I; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 81.

⁴⁹⁶ Egy hasonlattal élve: A helyesen felfogott vallásra úgy kell tekintenünk, mint az ablakra a ház falában. A minőségtől függően képes minél kisebb torzítással átterjeszteni a Nap fényét, s ezáltal elűzi az otthon sötétségét. Ugyanakkor a fényt soha nem az üvegtáblának kell tulajdonítanunk, a világosságért érzett hála soha nem az ablakot illeti. Ahogy Balthasar utal rá röviden: „A dicsőség nem korlátozható az anyagi dolgokra, bár azokban, illetve azokon keresztül jelenik meg.” Uo. 35.

Izajás próféta a Seregek Ura által történő meghívásának (Iz 6,1-13) dicsőséges körülményeiből is felsejlik néhány motívum, ami a korábbi vallási fázisokban még csak csírájában van jelen. Isten dicsősége betölti a Templomot, de a következő pillanatban ismét ködbe burkolódik. Isten dicsősége Izajás számára úgy jelenik meg, mint szentségének szuverén módon megnyilvánuló ereje és méltósága, amit viszont nem korlátoznak evilági kötöttségek.⁴⁹⁷

Jeremiás arra kap parancsot, hogy Jahve dicsőségének alkonyát prédikálja (Jer 13,16). Minden bizonnyal övé a legdrámaibb küldetés a próféták közül: a büntetés fájdalmas valóságát jövendőlni kortársainak, amely isteni terv, a Jeruzsálem lakóitól érte kapott megvetés és gyűlölet nélkül is, elég bánatot és gyötrelmet jelent a prófétának. Jeremiás könyvében megjelenik egy a dicsóséggel kapcsolatos egészen új theologumenon. Isten dicsősége teljesen autonóm. Nem függ saját ígéreteinek emberi értelmezésétől sem. Így hagyja el a Jeruzsálemben maradókat, és vonul Babilonba a fogságba menőkkel.⁴⁹⁸

A Jeremiásnál eltűnő dicsőség a maga abszolút voltában jelenik meg Ezekielnél. Ezekiel könyve a mennyet megnyitó és abból a Kebár partjára kiáradó isteni dicsőség leírásával kezdődik. Isten dicsősége oly hatalmas, hogy az a választott nép minden teológiai tudását felülmúlja, sőt látszólag annak ellentmondani is képes. Isten saját népét is képes büntetni, saját dicsőségének hajlékát veszni hagyni. Ebben a faktumban még erőteljesebben válik egyértelművé az isteni döntéseinek, dicsőségének abszolút autonómiája. A paradoxonon túl viszont a megoldást is közvetíti Ezekiel teológiája. A büntetés a bűnök miatt, de a megtérés céljából következett be. Jahve szigora mögött már felsejlik irgalma, emésztő tüzeiben benne rejlik dicsősége és szeretete is.⁴⁹⁹

Az isteni dicsőségnek az egész világot és történelmet átható jellege viszont először csak a makkabeusi korban, s legkifinomultabban Dániel látomásaiban jelenik meg. Az a végtelen szakadék, amely a mennyei szférák és földrajz és történelem parányi *hic et nunc* pontja között kirajzolódik, megmutatja viszont azokat az elképesztő erőket, amelyek az egész teremtet világ történelmét képesek könnyedén irányítani, de ezzel egyben ezt a történelmet egy nagyobb apokaliptikus egységbe önmagához is felemelni.⁵⁰⁰ Ez az

⁴⁹⁷ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 228.

⁴⁹⁸ Annál paradoxabbnak tűnik Isten eme döntése, minthogy Balthasar némileg túlzó módon, a Jeruzsálemben maradókban a kultikus jelenlét megőrzésének lehetőségét is látni vélte. BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 68.

⁴⁹⁹ Uo. 243.

⁵⁰⁰ Uo. 298.

abszolút szempont, eljövendő dicsőség kiteljesedése csak Dánielnek és a kései hellenisztikus hatást mutató írásoknak a sajátja.

9. 3. Dicsőség az Újszövetségben

A dicsőség fogalmának és valóságának az Újszövetségben történő vizsgálatakor fel kell tennünk az a talán túlzottan is akadémikusnak ható kérdést, hogy van-e folytonosság az Ó- és Újszövetség dicsősége között. Van-e lényegi identitás az Ószövetség *kabod*-ja és az újszövetségi *δόξα* között?⁵⁰¹ A kérdés egyáltalán nem holmi öncélú, szörszálhasogató terminológiai fejtegetés, hanem komoly gyakorlati következményeket hordozó problémakör. Pál apostol teológiája határozza meg az apostoli zsinat döntését, amely némi történelmi érintkezést elfogad ugyan, mégis a két szövetség között meglévő lényegi és minőségi különbséget hangsúlyozza. Az, hogy a zsidókhoz írt levél sokkal rugalmasabb e tekintetben kevésbé meglepő, annál inkább, hogy Pál pogányokhoz írt leveleiben egyáltalán nem annyira kategorikus, mint az Apostolok Cselekedeteiben. Balthasar végkövetkeztetése röviden: aki elfogadja Jézust, az Ó- és Újszövetség egységét is el kell fogadnia.⁵⁰²

Elfogadván az Ó- és Újszövetség közötti folytonosságot két dolgot szeretnénk különösen is megvizsgálni. Először azt, hogy milyen módon változik az isteni dicsőség az idők teljességében, és milyen sajátos új szempontokkal gazdagodik a dicsőség Ige testet öltésével. Végül rövid, de mélyreható pillantást szeretnénk vetni a dicsőség legteljesebb kinyilatkozására, a kereszten függő isteni szeretet Gestaltjára.

Már az Ószövetségben is, de hasonlóképpen az Újban is minden teofánia közös jellemzője, hogy a dicsőség megpillantása mindig megelőzi Isten szavának felhangzását.⁵⁰³ Balthasar ezen észrevétele egy rendkívül fontos összefüggésre világít rá, arra hogy miért alapvető fontosságú az isteni tevékenységet konkrét formaként szemlélni és nem csak a jelentésére, valamely értelmezésére koncentrálni. Az emberi erőfeszítés megpróbálja

⁵⁰¹ MARCZAK, M., *Misteri e rivelazione di Dio Padre; uno studio teologico sull'opera Herrlichkeit di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 2004, 49.

⁵⁰² BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. 596 kk

⁵⁰³ Így van ez mind az égő csipkebokor esetében, a Sínai szövetségekötésnél, Izajás és Ezeiel meghívásakor, de a Tábor-hegyén, vagy a damaszkuszi úton is. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2, I; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 14.

mindig új módon, mindig kifejezőbb szavakkal leírni az isteni cselekvést, de az mindig tökéletlen marad.⁵⁰⁴

A *Logoszt*, az emberré lett isteni szót, emberi szóban kimondani majd a húsvét utáni teológia legfőbb feladata lesz.⁵⁰⁵ Ha az Igét csak az értelemmel is felfoghatnánk tökéletesen, akkor elegendő lett volna azt próféták által közvetíteni, nem kellett volna testté lennie. Az igazság viszont ahogy láttuk, ennek pont az ellenkezője: Istent csak tökéletlenül vagyunk képesek szavakkal kifejezni.

A dicsőség biblikus megjelenésének egyes szakaszai közötti hangsúlykülönbségek, a dogmafejlődés elfogadása mellett is meglepően nagyok. Igen jelentős az a változás, amin a dicsőség az evangéliumok tanúsága szerint is átmegy. Krisztusban a dicsőség emberi testbe költözik, amelynek a zsidó gondolkodásban az egyik alapjellegzetessége a dicstelenség (αδοξια).⁵⁰⁶ A zsidó felfogás számára botrány, hogy az az isteni dicsőség, amiről úgy gondolták, hogy nem jelenhet meg emberi testben, még csak ne is analóg módon egy Salamon nagyságát, gazdagságát és hatalmát felülmúló Messiáskirályban jelenjen meg, hanem egy eretnekséggel vádolt és kivégzett egyszerű ács megnyomorított Gestaltjában.

Ez a szemlélet még az Újszövetség legkorábbi könyveiben is felbukkan. Így Szent Pál számára Jézus földi élete elsősorban test (σάρξ) és egyáltalán nem dicsőséges. A jánosi teológiában teljesedik ki Jézus alakja, mint az Atya örök szeretetének konkretizálódása, ami ilyen értelemben dicsőséges is kell legyen.⁵⁰⁷ Nem meglepő ez annak a tükrében, hogy a mennybemenetelt követő teológiai reflexió először Jézus Istenségét akarta mindenképpen bizonyítani, és csak azt követően, egy viszonylag nagyobb távolból merte a jánosi teológia felmutatni Jézusnak az emberi alakját is.⁵⁰⁸ Ezzel a bátorsággal sikerül egyszerre egy elég elterjedt téves ontológiai szemléletmódot is leküzdeni. Jézus nem azért lett emberré, hogy

⁵⁰⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 81. Az emberi szó teremtett korlátainál fogva képtelen átölelni az istenséget. Az előbbi lehetőségének a feltételezése legalább annyira abszurd, mint ha valaki azt gondolná, hogy egy a felhőkig érő torony tetejéről megfoghatná magának amennyire trónján ülő Istennek a lábát. A teológia csak statikus fogalmi képtelenek leírni a kinyilatkoztatás dinamikáját. Lásd in BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 16. Vagy ahogy Szt. Anzelm mondja: *Si comprehendis non est Deus*.

⁵⁰⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 374.

⁵⁰⁶ BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 25.

⁵⁰⁷ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 225.

⁵⁰⁸ Összehasonlítva Jézus alakját a korabeli religio-kulturális felfogásával Balthasar azt tapasztalja, hogy Krisztus jóval emberibb, mint a görög Istenek, sőt a görög szépség talán túl idealizált emberétől is emberibb. BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 59. kk.

önmagát a legtökéletesebb emberi individuumként kihirdesse, hanem hogy teljesítse mennyei Atyja akaratát.⁵⁰⁹

Az újszövetségi dicsőség evilági kategóriák szerinti „dicstelensége” mellett új szempontként merül fel a testben való megjelenés, testté válás a maga leplezetlen anyagságában és fizikális érzékelhetőségében. „*Ami kezdettől volt, amit hallottunk, szemünkkel láttunk, amit kezünkkel tapintottunk, az Élet Igéjéről ... azt hirdetjük nektek is...*” (1Ján 1-3)⁵¹⁰ Ez az empirikus megtapasztalhatóság annyira újszerű, hogy még a próféták a Messiáskirályra vonatkozó legvakmerőbb elképzeléseit is messze felülmúlja. Talán csak az izajási *Ebed Jahve*-ban és a dánieli Emberfiában jelenik meg erőteljesebben az anyagság aspektusa, viszont csak mint homályos utalás, a beteljesülésig értelmezhetetlen prófécia.

Az inkarnáció⁵¹¹ ténylegessége, lehetősége és miértje nem csak Jézus kortárs zsidóságának elképzeléseit haladta meg, hanem a teológiatörténet dogmatikus vitái is évszázadokig erről, illetve az ebből származó következményekről szólnak. A hosszú és fájdalmas áldozatokat sem nélkülöző viták eredményeképp sikerül majdan napjainkra már pofonegyszerűnek tűnő dogmatikus formulákba sűríteni a helyes értelmezést: „*Amit fel nem vett, meg nem váltott.*”⁵¹² Amit nem hordozott arról nem lenne joga ítélni, de Krisztus megmutatta, hogy a test legyőzhető.⁵¹³ Nem lenne sem korrekt, sem reális, ha most a megoldás birtokában lekicsinyelnénk az akkoriban az egész világlép átalakítást igénylő, a gondolkodás struktúráit szétfeszítő dilemmát. Egy bizonyított tétel belátása mindig mérhetetlenül könnyebb, mint a probléma megfejtése.

Végezetül miközben az ószövetségi *kabod Jahve* fokozatosan átmegy az Újszövetség δοξα του θεου-jába a kezdetben teljesen absztrakt érzéki dicsőség konkrét személyes valósággá válik.⁵¹⁴ Amíg korábban a véges létezőkről csak visszaverődött a dicsőség, addig a megtestesülésben a dicsőség egy konkrét, véges Gestaltban vesz magának hajlékot.

⁵⁰⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik II/2, Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 206.

⁵¹⁰ Nem lehet nem észre venni, hogy mennyire szándékolt és hangsúlyos János apostolnál a testiség, a tapasztalhatóság. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. 224.. kk.

⁵¹¹ Azon keresztül jelen esetben Jézus egész a kereszting tartó testben töltött életére gondolunk, s annak a feltámadásra való utaltságában, ami Pál apostol athéni hallgatósága számára tűnik oktalanságnak (ApCsel 17,32)

⁵¹² Nazianzi Szt Gergely híres maximája. (PG 37,181). Szent Gergelynél a magára vette, természetesen a lélekre és szellemre, sőt az emberség sorsát, közös átkát is, hogy mindazt megváltsa. BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik II/2, Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 219.

⁵¹³ BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 106.

⁵¹⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2, I; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 383.

Mondhatnánk Hegel szellemében Krisztus megváltói küldetésére, mint a Szentháromság drámájára tekintve, hogy az isteni dicsőségnek a világ ellentmondásait meg kellett haladnia, a pusztán elvont dimenziókon túl kellett lépnie azért, hogy „*komoly és konkrét legyen*”.⁵¹⁵ A szentháromságos szeretet végül minden várakozást felülmúlóan radikálisan fog konkretizálódni a keresztre feszítésben.

Ahogy azonban szükségszerű volt, hogy a dicsőség egyre konkrétabb alakot öltjön, úgy fontos, hogy meg is őrizze konkrét és személyes karakterét. Balthasar szerint hatalmas veszélyt jelentett már az első időkben is a keresztény hitre a túlzott elméletivé válás, de az újabb korokban ugyanúgy kísértett a kereszt filozófiában való elmerülésének rémképe.⁵¹⁶

Egy túlzottan elvont és transzcendens istenkép több problémát vet fel, mint amennyit megoldana. Azon kívül, hogy kevesek számára elérhető, még a keveseknek sem tud kritikus helyzetekben reményt és vigaszt nyújtani, ami viszont minden vallásosságnak egyik alapélménye. Ahogy Alain mondja: A mindenhatót nem lehet szeretni, csak tisztelni és félni, azt viszont, aki mindenkitől elesettebb, szegényebb, csak szeretni lehet, csak részvétellel lehet lenni iránta.⁵¹⁷ Ugyanakkor a hitre találás folyamatában, mint ahogy a z ószövetségi dicsőségfogalomban is jelentkezik a megelőző elvontabb fázis. Maga Szent Ágoston is először a jó Istenhez tér meg, és csak majd azt követően a gyenge Istenhez.⁵¹⁸

Jézus földi életében, legeminensebben pedig a kereszten függő Krisztus Gestaltjában Isten tehetetlen mindenhatósága ragyog elő. Isten szeretete ellentmondásos módon legszebben és legvilágosabban a sötétség misztériumában nyilvánul meg, amit Isten és a bűnt hordozó Fiú elidegenedése jelenít meg.⁵¹⁹

A kereszt és a rajta függő Isten Fiának a dicsősége jelentősége az egész üdvigondozás, a dicsőséges isteni tevékenység csúcsa és célja, s egyben az egész történelem és üdvtörténelem alapja, amely mindent magába olvaszt és mindent értelmez. A kereszt Jézus földi egzisztenciájának is célja és lényege, s egyben az isteni kinyilatkoztatás teljessége is. Hans Urs von Balthasar egész teológiai munkásságát a kereszt páratlan eredetiségnek a felismerése ihleti.⁵²⁰ Krisztus megváltó szenvedése és halála által a kereszt válik a legmélyebb jelentést hordozó és mindent magához ölelni képes szimbólummá, a

⁵¹⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983. 327

⁵¹⁶ BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 56

⁵¹⁷ Uo 57.

⁵¹⁸ BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 38.

⁵¹⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983. 335.

⁵²⁰ Mottószerűen a következőképp fogalmazza meg Balthasar: „Kezdetől fogva minden a keresztre utal.” BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 187.

keresztén függő Krisztus Gesatlja, pedig az egész teremtett valóság foglalata és az egész üdv gondoskodás és isteni dicsőség drámai csúcs pontja.

9. 4. A keresztén függő Krisztus, mint az isteni dicsőség felülmúlhatatlan Gesatlja

Balthasar „dicsőség teológiája” rámutat arra, hogy a Jézus Krisztusban megjelenő újszövetségi dicsőség mennyire ellentmondott a korabeli vallás hivatalos értelmezésének, mennyire meghazudtolt minden judaista messiási várakozást. Alapvetően olyan elvárásoknak kellett volna Jézusnak megfelelnie – helyreállítani, sőt növelni a dávidi dinasztia fenségességét, kiterjeszteni Izrael uralmát, fennhatóságát az egész világra, de legalábbis a világpolitika egyik legjelentősebb hatalmi központjává tenni – ami az egyoldalú antropomorf dicsősfelfogásról tesz tanúbizonyságot. A világban megjelenő isteni dicsőségnek is nemzeti determináltságát feltételezik, azaz, hogy annak az egész világra Izraelen keresztül kell kiterjednie.⁵²¹

A mennyei Atya végtelen bölcsessége által megalkotott terv viszont a dicsőségnek egy az isteni és mennyei szférában érvényes egészen más *valutatio*-ját tanítja a nyitott szívű és készséges hitű szemlélők számára. Az eljövendő Messiás, az erővel, gazdagsággal és hatalommal felruházott uralkodó elképzelését fel kell váltssa a másokért irgalomból és szeretetből önként szenvedő szolga alakja.⁵²² Ami teljesen megdöbbenette Jézus korabeli szaduceusokat és farizeusokat, hogy az *Ebed Jahve* nem pusztán allegória, arra nem elegendő egy irodalmi eszközökkel festett költői képként tekinteni, hanem a róla szóló dalok szó szerint beteljesülendő jövendölések, amelyeknek a részletekben is olyan mértékű egyezése lesz megtalálható, amiről utólag is csak a legnagyobb csodálat hangján lehet beszélni.⁵²³

Ahhoz, hogy a keresztén szenvedő Gestaltot autentikusan lássuk Balthasar szerint nem elegendő, ha a passiót pusztán filmszerűen egész naturalisztikus részletességgel elképzeljük.⁵²⁴ Ha Jézus kínszenvedését és gyötrelmes haláltusáját túl közről szemléljük, akkor nem leszünk képesek meglátni az egész emberiség bűnét magára vevő értünk vállat

⁵²¹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 188.

⁵²² BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 34.

⁵²³ Uo. 242. A Krisztus Gestalt megérthetetlen, ha csak egy absztrakcióként próbálunk rátekinteni. Annak konkrétta kellett válnia.

⁵²⁴ Uo. 188.

szenvedés páratlanságát, nem értjük még meg teljes benső lényegét. Ha az ember feloldja a szellemi erőteret, amelyben a kereszt áll, ha tudatosan eltekint a sajátos vallási, kulturális, történelmi *Sitz im Leben*-től, ha Jézus egész földi életének egyedi és személyes aspektusait negligálja, akkor a megértéshez vezető minden útról lemond.⁵²⁵

A tanítványokkal együtt elköltött, vágyva-vágyott húsvéti vacsorán elmondott főpapi imából kiderül, hogy habár emberileg a rá váró megpróbáltatások minden részletét, illetve annak az Atya akaratában való visszavonhatatlanságát nem is látja tökéletesen előre, kérése – „*Dicsőíts meg engem Atyám!*” (Jn 17,5) – azt viszont világosan jelzi, tisztában van azzal, hogy bármibe kerüljön is, engedelmessége megdicsőíti az Atyát.⁵²⁶

Az utolsó vacsora vége jelenti majd az ítélet órájának kezdetét. Bár még a tanítványoktól elkísérve, mégis részvétlen és lelketlen jelenlétükben egyre kevesebb támaszt találva tapasztalja meg Jézus a Getszemáni kertben küldetésének magányát, azt, hogy egyedül kell majd hordoznia Isten igazságos haragját, a bűnök büntetését. Krisztus szenvedései lelki gyötrelmekkel kezdődnek, a magányos borzadással, amely oly sokkoló, hogy egész rendkívüli fiziológiai tünetek is kísérik: vért verejtékezik.⁵²⁷

A kereszt ítélet, melynek verdiktjét a harag kelyhében nyújtja ítélő bíróként az Atya az ártatlanul Elítéltnek. A kehely, amit szimbolikusan Jézusnak kell kiinnia, az Atya félelmetes haragjának borával van töltve, ahogy arra az Ószövetség is többször utal. Istenben rettentő harag és végtelen szeretet sem zárják ki egymást. Lactantius szerint: az az Isten, aki nem gyűlöli az istentelent és bectelent, nem szereti igazán az istenfélőt és becsületet.⁵²⁸ A kereszt ítélet.⁵²⁹ A régi megítélése és elvetése, valami új és jobb végett. Ez az ítélet jelleg mutatkozik meg a Templom kárpitja szétszakadásának apokaliptikus képében is. A Szentek Szentjét eltakaró kárpit, ami a kozmoszt jelképezte, kettészakad, jelezve a régi eónnak, az addigi világnézetnek, istenismeretnek és dicsőségről alkotott elképzelésnek is a végét.⁵³⁰

⁵²⁵ Bultmannal ellentétben Balthasar egész esztétikai életművével arra céloz, de a Nagypéntekkel kapcsolatban különösen is arra int, hogy a kereszt esetében nem szabad demitologizálni. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 195.

⁵²⁶ Uo. 227.

⁵²⁷ Uo. 206.

⁵²⁸ Csak az lehet kegyelmes, aki képes haragra gerjedni is. A kegyelem a kifejezett haragban képes megnyilvánulni. BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik III, Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 338.

⁵²⁹ „A kereszthalált objektív, eszkatológikus ítéletként értelmezhetjük, mint ami Isten szerető igazságosságának megdicsőülése, és a bűn végső elítélése.” KRUPPA, T., *A kereszt, mint a Szentháromság önküiresítő szeretetének üdvtörténeti misztériuma H. U. von Balthasar írásainak tükrében*, Dissertatio, Budapest 1998, 132.

⁵³⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 210.

Krisztus megaláztatása és kigúnyolása és koncepciók elítélése a lelki kínok kiürítése, a megostorozás, töviskorona és kereszthordozás pedig a test minden nyomorúságának az elviselésében egyesül az emberi természettel. A kínszenvedés fájdalmaiban egy a kereszttig tartó folyamatosan emelkedő görbét vélhetünk felfedezni, amik a keresztet annyira egyedivé és végtelen szimbólummá teszik, amelyben a paradoxon is belefér, amelyben az ellentétek összeérnek.⁵³¹

A keresztt a vallásos judaizmus számára botrány, a korabeli hellenisztikus filozófia és gondolkodás számára értelmezhetetlen abszurdum. A keresztt első pillantásra jelként és szimbólumként is paradox, és csak a húsvét utáni reflexió a Feltámadottal való találkozás, az abból forrásozó hit számára válik minden ellentmondást felülmúló megoldássá. Maguk a Jézust nyilvános működése alatt mindenhová elkísérő, tanítását évekig hallgató, szenvedésről szóló próféciáit ismerő apostolok sem voltak képesek a keresztt gondolatát elfogadni. Azt a messiási küldetés negatív kritériumaként⁵³² értékelték, s ezért menekültek el, mentve legalább a saját életüket.

A keresztt, Krisztus küldetésének célja, s mint ilyen földi életének legfontosabb eseménye.⁵³³ Mivel Jézus Krisztus egész földi élete az isteni kinyilatkoztatás csúcsa és teljessége, azért az egész kinyilatkoztatás kompendiumának tekinthetjük a kínszenvedést és a keresztet. A kereszttben ellentmondások sokaságát láthatjuk, egy beteljesedő paradoxont: „A Fiú, akit az Atya saját szavaként küld testben el, ott, ahol a bűnös testtel egyesül megszűnik szónak lenni.”⁵³⁴ Különösen erőteljes szimbólum és jelentőségteljes üzenet Krisztus szinte néma haláltusája. Ahogy arra már utaltunk, a keresztt egy olyan Gestalt, amelyet elsősorban nem hallás útján fogunk fel, hanem amelyet szemlélés által érzékelünk. A kereszttben nem hallható teológiai tanítások sokasága, nem foglalja össze Krisztus röviden szellemi végrendeletét,⁵³⁵ hanem fájdalmasan szenved. Ez a csend nem annyira

⁵³¹ *coincidentia oppositorum*; Nicolaus Cusanus elsősorban Istenre alkalmazza, de a keresztre, mint szimbólumra is helyes a megállapítás.

⁵³² Egy olyan ismertetőjegy, ami bizonyítja egy tan, vagy cselekedet Isten által nem hitelesített voltát. Az újkori neoskolasztikus teológia egy be nem teljesedett jövődőlést negatív kritériumnak tart. Erre történő utalás az I. Vatikáni Zsinat tanításában DH 3009.

⁵³³ Krisztus „tökéletesen engedelmes azonosulása az elesett világ bűnösségével csúcspontja ér halálában a kereszttben. Kifeszítve függ ég és föld között, teljesen elhagyatva az Atyától és az emberiségtől” KRUPPA, T., *A keresztt, mint a Szentháromság önküresítő szeretetének üdv történeti misztériuma H. U. von Balthasar írásainak tükrében*, Dissertatio, Budapest 1998, 135.

⁵³⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 195.

⁵³⁵ Az édesanyjával, az Istenszüdő Szűz Mária földi életével való törődés sem az értelemnek, hanem a szívnek megnyilvánulása.

értelmünkkel, mint szívünkkel fogható fel. A *Logosz* szótlansága a legkifejezőbb kinyilatkoztatás.⁵³⁶

A szótlanság mellett nagyon kifejező a szenvedő Krisztus Gestaltjának elborzasztó alaktalansága (*Ungestalt*), minden szépséget nélkülöző rettenetes látványa.⁵³⁷ Krisztus kínszenvedése minden földi és világi szépséget maga mögött hagy azért, hogy Isten dicsősége és uralma oda is eljusson, ahová eddig még nem terjedt ki.⁵³⁸

Végezetül, hogy a kép teljes legyen, Balthasar felhívja a figyelmet a Paradox Christi még egy szempontjára: A megtestesült Istenfia rendelkezik abszolút teljhatalommal, egészen az Atya ítélő képviselőéig, nagycsütörtökön viszont önként lemond arról, és elfogadja az abszolút szegénységet, a teljes önátadásig.⁵³⁹

Krisztus földi egzisztenciájának közvetlen célja a keresztség. A megváltás, amit az Atya szeretete tervezett meg, és Krisztus engedelmes szeretete valósít meg. S bár a Fiú engedelmissége még ha egyoldalúnak tűnő is értelmezhető szeretetként, az Atya engedelmes Fia iránti kérlelhetetlen „szívtelensége”, viszont teremtett értelmekkel nem ismerhető fel szeretetként. A keresztsen, és a pokolban, ahol földi szemmel a határtalan szeretet egyáltalán nem látható, mégis fölragyog az isteni dicsőség, épp a földi viszonyok között szeretetnek nem nevezhető atyai érzéketlenségben, és az evilági logika szerint el nem várható fiúi teljes önátadásban. Az Atya engedetlen gyermekei iránti szeretetből megvonja engedelmes Fia iránti szeretetét. A keresztre ítélt és a pokolra vetett Fiú odajut el, ahová az istenség saját szentsége miatt nem juthatna. A pokolra szállás azt a végtelen távolságot írja le, ahová a bűnös élet Istentől való elidegenedésében zuhan. Ez a legnagyobb ismert kinyilatkoztatott távolság Atya és Fiú között.⁵⁴⁰

Végezetül vessünk egy utolsó pillantást a keresztre. A keresztsen és a kereszten függőnek alakja pusztán képileg is inklúzív, mindent át akar ölelni.⁵⁴¹ A kitárt karok kimondott szavak nélkül is, a szavakat nem értő bármely élő számára a megbocsátó, elfogadó és hazaváró szeretetnek a jele. A kereszten függő Krisztusban az isteni szeretet

⁵³⁶ BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 73.

⁵³⁷ „Amint sokan megborzadtak tőle, hisz olyan torz volt, nem emberi külseje, alakja nem hasonló az emberek fiaihoz...” (Iz 52, 14) „Megvetett volt és utolsó az emberek között, fájdalmaik férfija és betegség ismerője, aki elől elrejtettük arcunkat.” (Iz 53,3)

⁵³⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 379.

⁵³⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 148.

Uo. 264

⁵⁴⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik II/2, Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 228.

⁵⁴¹ „Én pedig, ha felmagasztalnak a földről, mindent magamhoz vonzok.” (Jn 12,32) BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 117.

jele és maga a jelzett az isteni szeretet és dicsőség is egybeesik. Jánosnál a legutolsó jel a dárdával megnyitott szív.⁵⁴² A megnyitott szívben, mint Isten szeretetére utaló jelben Isten szívének gyöngédsége lepleződik le.⁵⁴³ Az átszúrt Krisztus, az *Ecce Deus* (Mt 27,54) erősebb, mint az *Ecce homo* (Jn 19,5).⁵⁴⁴

A mennyei Atya isteni terve arra vonatkozott, hogy a Fiúisten a megtestesülésben mutatott engedelmissége és földi élete által az örökkévalóság belépjen az időbe. Krisztus szenvedése, keresztre és feltámadása által az időbeliség lép be az örökkévalóságba.⁵⁴⁵ A feltámadásban a kereszthalál tartó Istent megdicsőítő hűségéért végül a Fiú is megkapja azt a dicsőséget, amit kezdettől birtokolt (Jn 17,5). A megdicsőítést, a mennyei dicsőség visszaadását, és a Földön ugyanannak a kinyilvánítását pedig majdan a Lélek fogja keresztül- és véghezvinni.

⁵⁴² BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 229.

⁵⁴³ BALTHASAR, H. U. V., *Theodramatik III, Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 341.

⁵⁴⁴ János szerint Jézus áldozata nem pusztán egy tökéletes emberi áldozat, hanem Isten által megtervezett tökéletes áldozat is. Jézust pont abban az órában feszítették keresztre, amikor a Templomban leölték a húsvéti bárányokat. A rabbinikus törvények szerint pedig a feláldozott báránynak fel kell hasítani a szívét, és kifolyatni a vérét. BALTHASAR, H. U. V., *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 116.

⁵⁴⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 380.

10. ÖSSZEGZÉS ÉS ÉRTÉKELES

Vlagyimir Szergejevics Szolovjov az igazság és az egység keresésétől mindig áthatott bölcséletének és Hans Urs von Balthasar esztétikai szempontból filozofikus allűrök nélkül kifejtett teológiájának rövid áttekintése után nyugodt szívvel kijelenthető, hogy kettőjükben a XIX-XX. század Istenre és a teljességre nyitott gondolkodásának két nem pusztán kimagasló egyéniségét, hanem az egyre megfoghatatlanabbá és következtelenebbé váló, mindent megkérdőjelező, relativista és szubjektivista nézetek kaotikus homályában elbizonytalanodó kortárs szellem számára fároszként világítva biztos utat mutató és szilárd viszonyítási pontot jelentő alakját⁵⁴⁶ is megismerhettük. S bár első pillanatban talán meglepőnek tűnhetett a párosítás, az orosz és nyugat-európai gondolkodás és kultúra között hagyományosan feltételezett óriási különbségek miatt, utólag belátható, hogy az nem minden alapot nélkülöző, sőt rendkívül izgalmas és még komoly lehetőségeket magában rejtő párbeszédnek lehet a nyitánya. Ahogy a bevezetőben utaltunk rá – a két életmű között található párhuzamok ellenére is – mind Szolovjov mind Balthasar munkássága oly hatalmas és annyira eredeti, amely nem tette lehetővé, hogy minden jelentősebb kijelentésüket a másik szerző vonatkozó gondolatainak megfeleltessünk. Gondolkodásuk jellegzetességeinek, fontos témáinak összehasonlításáról, a hasonlóságok mellett meglévő hangsúlybeli különbségek elemzéséről viszont semmiképp sem szeretnénk lemondani. Erről, néhány legjellemzőbb téma szerint csoportosítva, szeretnénk röviden ehelyütt megemlékezni.

Szolovjov és Balthasar szelleme és egész alkotói tevékenysége között meglévő legnagyobb hasonlóság az igazságnak a buzgó és őszinte keresése, illetve annak alázatos munkálása. Ez magában foglalja az igazság természetének alapvető ismeretét, azt tudniillik, hogy az igazság nem fogalmi jellegű, azt diszciplináris határok közé szorítani nem lehet. Ezért is törekszenek mindketten egy egységes világgépre – Szolovjov szavaival organikus vagy „misztikus” tudásra – amelyet az emberi értelem teremtett korlátainál fogva tökéletesen felérni vagy kimeríteni, soha sem fog tudni, de amely az emberi világban mégis valóságosan megjelenni képes, annak dicsősége a teremtett dolgokon keresztül is felragyoghat. Az igazság alapvetően nem ismeretelméleti jellegű, elsősorban nem is

⁵⁴⁶ Talán túlzás nélkül állíthatjuk a balthasari Gestalt értelmében is, hiszen a filozófia és bölcsélet egyikőjük számára sem valamely evilági elismerés elérésének megszerzését elősegítő eszköz, még csak nem is a helyes és igaz élet gyakorlatának tételen megfogalmazott elvei, hanem a saját egzisztenciájukban is megélt, attól elválaszthatatlan, egyéni misztikus életüket is tápláló, ezért hiteles tanúságtétel.

elméleti, vagy filozófiai úton érthető meg, hanem az egész emberi és teremtett egzisztenciára vonatkozik, és leginkább gyakorlati módon lehet hozzá közelíteni. Ennek a felismerésnek teológiai következménye, hogy az igazság a maga teljességében nem az emberi értelem produktuma, sem függvénye. Az igazság nem is csupán a bennünket körülvevő immanens világból ered, hanem a teremtett természetet fölülmúló. Paradox módon olyan aspektusai is vannak, amelyek emberi értelemmel felfoghatatlanok, szavakkal mégis kifejezhetőek, amire a Kinyilatkoztatás, az ingyenes, szeretetből történő isteni önközlés dogmája ad magyarázatot. Ugyanakkor ennek a felismerésnek konkrét következménye kell hogy legyen, tudniillik az, hogy az igazságot nem csak szemlélnünk kell, hanem annak a teremtett világ történelmében játszódó drámájába be is kell kapcsolódnunk.

Az egyik legjellemzőbb vonása Szolovjov gondolkodásának a minden szubjektivizmust és szkepticizmust elutasító ismeretelméleti „optimizmus”. A tárgy léte, amelynek megismerésére törekszünk vitán felül áll. Bár természetesen vannak a megismerhetőség mind fizikai, mind ontológiai síkjának különböző mélységei, az emberi ismeretnek fokozatai, s az emberi megismerő képességet egy teremtményi deficit is jellemzi, összességében Isten rendeléséből mégis képes céljának betöltésére: ismeret megszerzésére, és továbbadásra. A létezés feltétlen bizonyosságát, amely se nem az érzéki tapasztalatból, se nem értelmi működésből származik, nevezi majd Szolovjov *misztikus ismeret*nek. Hasonlóképpen Balthasar is állítja a minden töredékessége ellenére az emberi értelem hiteles ismeretre jutásának a lehetőségét. Az említett kettősséget Balthasar a Przywarától kölcsönzött analógia eszméjének gondolkodásába integrálásával éri el, ami nem csak ismeretelméleti, hanem esztétikai szempontból is hasznosnak tűnik.

A misztikus tapasztalat jellemzésében Szolovjov elismeri annak személyes jellegét, de semmiképpen nem tartja azt szubjektívnek vagy irracionálisnak, hiszen intuitív evidenciával rendelkezik a természete, tárgya felől, tisztában van feltételeivel, önnön értelmével. A misztikus ismeret Szolovjovnál az érzéki és a racionális ismeret transzcendentális analízisére támaszkodik. A megfelelő következtetések megtétele által, az értelemmel rendelkező emberi megismerőnek el kell jutnia a transzcendentálistól a transzcendenshez, a gondolatától a léthez. A *létanalógia* is magában foglal egy minden kategoriális hasonlóságot lehetővé tevő alapvető egységet, amely minden egyes létező a léttel való elszakíthatatlan kapcsolatában gyökerezik. A létezők között meglévő minden hasonlóságot eredendően megmagyaráz az a faktum, hogy mindahányan léteznek. Az analógia Balthasarnál természetesen nem pusztán egy metafizikai terminus, egy absztrakt

személytelen elv, hanem az Istenben lesz személyes, konkrét és teljes, aki Atyaként annyira képes szeretni embergyermekait, hogy a kereszten isteni Fiát is képes feláldozni.

Bár Szolovjov kifejezetten rendszergondolkodónak is tekinthető, s hasonlóképpen a roppant balthasari életmű is törekedett a lehető legnagyobb teljességre és a részek közötti szintézis megtételére, mégis mindkettőjükre jellemző, hogy az egységes szemléletet nem deduktív módon előre tételezett alapelvekből való levezetés által kívánják elérni. Szolovjov hitvallása szerint a tisztességes tévedésből fakadó nézetek kivétel nélkül mindegyikében van valami részigazság, csak ezt a részigazságot a teljességből kiszakítottan szemléli, s abszolút rangra emeli. Az organikus ismeret feltételezi a kiragadott részigazságoknak az egészbe történő integrálását. Így próbálja meg Szolovjov a természettudományok, a biológia, de a történelem és a művészettörténetben igazgyöngyökként elszórtan jelenlévő „értelmi magvakat” számba venni, míg Balthasar a zene- és színházművészet, a biblikus teológia és a misztika kincseit is az igazság tárházába gyűjteni. A teljesség viszont nem, mint görcsösen, minden áron elérni akart öncél jelenik meg a két szerző életművében, hanem mint szükségszerű következmény, illetve különösen olyasvalami, aminek felfedezését Balthasar szerényen az utókornak fog átengedni.

Bár különböző hangsúllyal, de mind Szolovjov, mind Balthasar életművére jellemző, hogy hamar felismerik az emberi szellem legmagasabb rendű tevékenységének, legmagasztosabb eredményének tekintett tételes filozófia korlátait, különösen gondolva itt az önmagukat mindenhatónak feltételező egyes gondolkodói iskolák szűkösségét, és ezzel egyidejűleg a valóság teljességéhez a fogalmi gondolkodástól biztosabban vezető új utakat is elkezdenek keresni. Így jut Szolovjov az elvont ontológiai problémáktól etikai, történelmi, esztétikai kérdésekkel való foglalkozás fontosságának a felismerésére. Balthasarnál ez elsősorban a neoskolasztika tikkasztó fogalmi és metodológiai sivárságának elutasításában nyilvánul meg. Balthasar gondolkodásában ez nem jelent olyan drámai töréspontot, mint Szolovjovnál például az ifjúkori materialista nézetekkel és a természettudományokkal történő viharos szakítás, ugyanis Balthasar kezdettől fogva észleli a zeneiség, az irodalom, a művészetek s az azokban megnyilvánuló szépség páratlan kifejezőerejét. A szépség önkifejeződésében fellelhető szabadság lesz az, ami Balthasarnak segít a teológiai kérdéseket is egészen új megvilágításba helyezni, a kinyilatkoztatás tényeit és üzenetét az elvont koncepciók távlatából szemlélhetővé, érinthetővé és szerethetővé tenni.

A szépség megtapasztalása Szolovjov számára talán a legáltalánosabb tapasztalat. A szépség megtapasztalása megelőzi az elvont gondolkodás kialakulását, annak a mások

által történő manipulálását, a fogalmi-, illetve beszédkézség megjelenését is. A szépre való törekvés Szolovjov szerint annyira egyetemes, hogy aztmég az állatok viselkedésében is felfedezni véli. Ezekből a premisszákból következik, hogy az igazi esztétika nem csak a művelt emberi lélekben a szépség után meglévő alapvető vágyódással, annak a művészetekben való kifejeződésével foglalkozik, hanem saját feladatának kell tekintse a teremtett világban eredendően meglévő szépségre való nyitottságot. Érdekes módon Szolovjov gondolatai nem csak napjaink esztéticizmusa számára lennének szentségtörők, hanem már a saját korában jelentkező relativista és szubjektivista nézeteket vallók számára is elfogadhatatlanok voltak. Egyenesen botrányos az a maradi magabiztosság, amellyel Szolovjov esztétikai *credóját*, a szépség objektív-realista megalapozottságát vallja. Szolovjov szerint a szépség nem szubjektív pszichológiai valóság, hanem eredendő ontológiai megalapozottsággal rendelkezik a dolgokban (egyszerre megnyilvánul bennük és fölöttük is áll), nem függ az érzékelés fokától, sem az észlelés meglététől, vagy hiányától. A szépségnek az egész létre vonatkozó transzcendentális meghatározottságként történő értelmezése és definíciója, a balthasari teoesztétika egyik legfontosabb jellemzője is. Bár a szépség észlelhetősége, szemlélése Balthasar teológiai esztétikájának egyik alappillére, felszínesnek tűnik az a következtetés, amely kettőjük esztétikája között emiatt lényegi ellentmondást vél felfedezni. Balthasar abban akar segítséget nyújtani a szemlélés jellegzetességeinek megfogalmazásával, hogy az egyébként mindenki által vágyott és legalább egy röpké pillanatra megpillantott szépség, a gyorsan változó formákban megjelenő, mulandó és törékeny jellege ellenére is elérhető evidencia legyen. Ugyanakkor minden változékonyság, eseményszerűség és egyszerűség ellenére is Balthasar valósnak és objektív értéknek tartja mind a formát, mind a szépséget.

Esztétikai fejtegetéseit Szolovjov a természetben megnyilvánuló szépség leírásával kezdi. Különösen napjaink esztéticista művészetkritikájának dogmatizmusa által terhelt képzetű emberek számára üdítő, hiszen igazolja azt az ősi, még gyermekkorban evidens elképzelésünket, hogy a szépség „egylényegű” (természetét tekintve ugyanaz), jelenjen az meg akár a teremtett természet lélegzetet elállító jelenségeiben, akár emberi alkotásokban. A szépség bár az emberi szubjektum által különböző mélységig felfedezhető, az még sem függ az egyéni értékeléstől. Balthasar legfőbb céljának elérése kedvéért tudatosan túllép az immanens szépségen, és csak az egész teremtett történetet átható, abban eminens módon megnyilvánuló isteni üdvgondozás dicsőségére koncentrál. Balthasar teológiai esztétikájának szépségfogalma, a *Herrlichkeit*, a hagyományos esztétika szépségeszménye által értelmezhetetlen.

A művészet igazi célja Szolovjov esztétikája szerint a szentre való nyitottá válás. Ezt a hagyományos orosz művészetszemlélet örökségének is tekinthetjük, amely szerint bármely létező legalapvetőbb teremtményi kontextusából való kiragadása tökéletlenül ábrázolja a nevezett létezőt, ezért az ilyen ábrázolás csak csökkent értékű művészetnek, vagy egyenesen giccsnek tekinthető. A művészet az igazság megvalósulásának tere lehet, amely az isteni, emberi és természeti szférát bensőséges kapcsolatukban képes megmutatni. Az igazi művészetben, mint *teurgiában* folytatódik az isteni teremtettség, illetve annak alávetés, és értelmes eszközévé válhat. Balthasar teológiai esztétikája elsősorban nem művészetkritika. A svájci teológus nem az emberi alkotó tevékenységre, és azon keresztül megnyilvánuló isteni *dinamizmusra* koncentrál, hanem elsődlegesen az isteni tevékenységre és annak e látható és tapintható világ keretein belül történő aktív jelenlétére. Balthasar nem az emberi alkotásokban keresi az isteninek a nyomait, hanem direkt módon az isteni alkotásra koncentrál, és csak másodsorban annak egyes kivételes szellemek által történt recepciójára.

Az arisztotelészi filozófia egyik legfőbb jellemzője mutatkozik meg abban, hogy sem Szolovjov, sem Balthasar nem tudja elképzelni a jóságot és igazságot absztrakt elvként, azoknak konkrét megtestesülése, megvalósulásra való törekvése és szükségessége nélkül. A jó és igaz konkréttá válása nem nélkülözheti a konkrét formákat. Esztétika és etika között Szolovjovnál is van legalább egy általános összefüggés, amennyiben a teljes igazságban minden összefügg mindennel, Balthasarnál ez egészen erőteljes. Amíg három traktátussorozatban kifejtett főművének, a Trilógiának az első része, a teoesztétika felhívja a figyelmet az isteni üdv gondoskodás észlelhetőségére, „megtanítja” a szemlélés helyes módját, segít észlelni annak szépségét, a második rész, a teodráma figyelmeztet arra, hogy nem elegendő megállni a szemlélésnél, hanem részt is kell vennünk, a világtörténelem eleve bennünket is magában foglaló drámai előadásában. Ettől szorosabb kapcsolat esztétikai és etikai dimenzió között nehezen képzelhető el.

Az esztétika és etika közötti szoros kapcsolat evidenciája nyilvánul meg Dosztojevszkij szállóigévé vált prófécijában: „*A szépség fogja a világot megmenteni.*” Mind Szolovjov, mind Balthasar idézik Dosztojevszkijt és hasonlóképpen úgy látják, hogy a szépségnek, még a teremtettségnek is megvan az a „képessége”, hogy komoly hatást gyakoroljon a világra. Az ember művészi tevékenységében megnyilvánuló hiteles szépség a világot jobbra képes, és jobbra fogja tenni.

A jóság eredőjét Szolovjov mélyen vallásos gondolkodóként Istenben látja egyedül megfelelően megalapozottnak, ugyanakkor célul tűzi ki egy olyan etikának, vagy

Szolovjov megnevezésével erkölcsfilozófiának a megalkotását, amelynek legalább lehetőségét vallásos meggyőződés nélkül is elfogadhatná a gondolkodó ember. Szolovjov az erkölcsiségnek a szubjektív ítélet fölött álló egyetemessége mellett azzal érvel, hogy bizonyítja a jó választását és a rossz elutasítását már az absztrakt fogalmi gondolkodást, vagy vallásos neveltetést megelőzően is. Balthasart nem vezeti ilyen lelkesedés. A jósággal világnézetileg semleges szemszögből nem foglalkozik. Számára a jóság a végtelen szeretetből a kereszt borzalmát is elvállaló és elfogadó szentháromságos Isten a teremtett világ felé is megnyíló életében alapozódik meg.

A szépség helyes meghatározásához választ kell adni arra kérdésre, hogy az ember a világtörténelemben való tevékeny részvétele feltétlen esztétikai jellegű-e. A jó és az igaz, mint a világfolyamat valódi célja konkrét megvalósulásában miért igényli a szépséget? Szolovjov egyértelműen az emberi tevékenység esztétikai jelleg mellett foglal állást. De Balthasar szerint is minden számottevő emberi tevékenység esztétikai jellegű. Esetünkben ez nem csak azt jelenti, hogy észlelhető, érzékelhető, hanem hogy a természetfölötti széppel, az isteni dicsőséggel is szerves kapcsolatban áll.

S végezetül szeretnénk az antropológiában, ekkleziológiában, ontológiai szemléletmódban két szerzőnk műveiben meglévő néhány legjellemzőbb hasonlóságra utalni.

Szolovjov szerint az ember, mint test és lélek egysége nem tekinthető pusztán a természeti folyamat tárgyának, az evolúció elért végcéljának, hanem ugyanezen folyamat alanya és aktív alakítója is. Az ember Balthasarnál sem passzív elszenvedője az őt körülvevő, és rá hatást kifejtő eseményeknek. Nem csak része, hanem részese, nem csak szemlélője, hanem szereplője, ugyanakkor nem csak a természeti folyamatnak, hanem az abban párhuzamosan megjelenő üdvtörténetnek, a testet öltő isteni drámának is.

Különösen erőteljesen kidomborodik Szolovjov gondolkodásában az ember közösségi jellege. Az isteni elv nem csak az individuumban, hanem a közösségek konkrét formáiban is megnyilvánul. Szolovjov szerint akár egy nemzet, vagy vallási közösség is Isten által elfogadott vagy szándékolt lehet, alkalmas az isteni terv hordozására, az üdv gondoskodásnak a benne történő megjelenésére is. Ez a gondolat egészen nyomatékosan jelenik meg Szolovjov Oroszország üdvtörténeti szerepével foglalkozó műveiben. Szolovjov utolsó alkotói korszakában a valós idejű ökumenizmusra, az Egyházak látható és teljes egységére tett erőfeszítések is ennek jelei. Balthasar teológiájában is jelentős szerepet játszanak a közösségek. Akár Izrael, Isten ószövetségi választott népe, az isteni ígéretek birtokosa, akár az Egyház, az Újszövetség népeként, a

beteljesülés várományosaként. A nemzeti közösségek szerepével kapcsolatban viszont jóval mérsékeltebb álláspontra helyezkedik Balthasar. Számára az üdvtörténet csúcsa Krisztus keresztye, amely megnyit egy új utat, és üdvtörténeti korszakot, a Szentlélek vezetésével a teljesség felé, ez viszont nem kecsegtet azzal a lehetőséggel, hogy ebben az új korszakban, az egész üdvtörténet központját képező kereszt- feltámadás misztériumához képest újat, akár csak hasonló jelentőségűt alkothasson akár egyén, akár közösség.

Krisztus megtestesülésében Szolovjov a spirituális ember megjelenését, az egyetemes emberi történelem és üdvtörténelem középpontját látja. A parúziáig, Krisztus második eljöveteleig folytatódó történelem célját pedig a spirituális emberiség megjelenésében, a teokrácia eszményének megvalósulásában, a mindenegység helyreállításában véli felfedezni. Életének legutolsó éveiben Balthasart is erőteljesen foglalkoztatják eszkatológikus kérdések. Egyértelmű bizonyítékai ennek a sokat vitatott *Rövid értekezés a pokolról* című tanulmánya és az origenészi, „mindenek Istenbe való visszatérésének” lehetőségével foglalkozó *Apokasztaszisz* című esszéje. A teljességnek a beköszönte, a mindenek helyreállítása, Isten országa és uralma a maga mennyei dicsőségében viszont csak az emberi történelem végén túl, az evilági kereteket meghaladva képzelhető el Balthasar számára.

Végkövetkeztetésként nyugodt szívvel fogalmazható meg, hogy Szolovjov és Balthasar gondolatai között minden különbözőség ellenére elegendő lelki rokonság is felfedezhető ahhoz, hogy többet is észrevegyünk benne, mint Balthasar egyoldalú, kissé túlzó rajongását. Kettőjük szellemi párbeszéde az „egyházias gondolkodás” és a megélt teológia számára reményteli perspektívákat rejt magában. Vagy ahogy Kruppa oly szerencsésen fogalmazza meg a jövő teológusai számára megvonandó szintézisben rejlő lehetőségeket: a kettejük közötti „hasonlóság nem teljes azonosság, és nem is teljes különbözőség, de éppen ezért van lehetősége valódi, inspiráló, termékeny és gyümölcsöző kapcsolatok teremtésére.”⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ KRUPPA, T., *Szolovjov interpretációja Balthasar esztétikájában*, in *Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból*, (Bibliotheca Athanasiana III), Nyíregyháza, 2007, 59.

FAZIT

„Es wurde schön erschaffen...“

Die Ästhetik als die Möglichkeit einer universalen Weltanschauung im Denken Solowjews und in der Theologie von Balthasars

Zwei Giganten der modernen Denkgeschichte werden in der vorliegenden These behandelt. Der üblichen Bewertung von Eigenheiten ihrer Kulturkreise gemäß stehen sie zwar weit voneinander entfernt; aber es lässt sich mit zu adaptierenden Worten des IV. Laterankonzils *tanta dissimilitudo notari, quin inter eos maior sit similitudo notanda* genügend Verwandtschaft in ihrem Denkstil und Gehalt finden, um diese beiden Denker innerhalb einer Dissertation zu erörtern. Diese Idee erscheint umso weniger willkürlich und unbegründet, als Balthasar Solowjew ein umfangreiches Kapitel in seinem ästhetischen Hauptwerk (*Herrlichkeit, II, 2; Laikale Stile*) gewidmet und ihn mit höchst anerkennenden Worten gewürdigt hat.

Der im bereits angeführten Teil des balthasarschen Werks verwendeten Methode entsprechend sollen die zwei Autoren beziehungsweise ihre Lebenswerke als einmalige und souveräne, wenn auch nicht als an jeglichen Prämissen und Verknüpfungen mangelnde, *ab-solute* betrachtet werden. Denn diese Dissertation sucht nach einer Antwort darauf, ob eine universale Weltanschauung der beiden Autoren, die ihr ganzes Lebenswerk charakterisiert, aufgewiesen und ob oder inwieweit sie als ästhetisch bezeichnet werden kann. Da ein jedes Werk einzigartig und unvergleichlich ist, werden die großen Perioden und Themen des solowjewschen und balthasarschen Schaffens nicht einfach nebeneinander gestellt, um unter ihnen zwanghaft Analogien aufzuzeigen und durch Querhinweise Parallelen herzustellen. Zuerst wird das eine Oeuvre, danach das andere in seiner Einmaligkeit als zwar über Teilaspekte verfügendes aber doch durch eine organische Einheit zusammengehaltenes Ganzes betrachtet. Bis zum Epilog soll auf die Ausgangsfrage eine begründete Antwort gegeben sein, und nebenbei sollen berechnete Ähnlichkeiten im Denkstil, in der Originalität und in der brennenden Liebe zur Wahrheit bei beiden aufgezeigt werden.

Wladimir Solowjew

Zu Recht wird die herausragende Anzahl an Disziplinen, wissenschaftlichen Themen, die Begeisterung für einander oft widersprechende Philosophien überraschen, die in der

modernen Zeit allein wegen des immer weiter wachsenden Wissens für eine einzige Vernunft nicht verstehbar und systematisierbar scheint. Weder der junge noch der reife Solowjew haben wegen des fiebrigen Schaffens allerdings Zeit, darüber nachzudenken und wegen dieser akademischer Kautelen auch nur auf das kleinste Segment der Wahrheit zu verzichten.

Fortlaufend beschäftigen ihn naturwissenschaftliche, philosophische, gnoseologische, theologische, ethische, religions- und geschichtskritische, philologische, ästhetische, kirchenrechtliche und ökumenische Themen. All dies neben einer fundamentalen Offenheit für Kunst und auch für von ihm selbst auf hohem Niveau betriebene Poesie und Mystik.

Die Erfahrung der Schönheit in den Phänomenen der geschaffenen Welt, in den sinnlichen Formen des Seienden ist eine der grundlegendsten und allgemeinsten Erfahrungen. Diese Art von Erfahrung geht mit Sicherheit der Entstehung des abstrakten menschlichen Denkens, der Möglichkeit der Geschmacksmanipulation durch andere, sogar der Formation der Begriffs- und Sprachfähigkeiten voraus. Das Einsehen dieser Wahrheit verleiht der Schönheit und der Ästhetik einen ganz besonderen Rang unter den Transzendentalien und philosophischen Disziplinen.

Die sich selbst definierende Ästhetik soll nicht bloß auf in den Werken der menschlichen Psyche und des Geistes sich offenbarende Gesetzmäßigkeiten aufmerksam sein, sich mit der durch diese Gesetzmäßigkeiten im Betrachter eines Kunstwerkes ausgelösten Wirkung beschäftigen, sondern sie soll ihre Berufung in einem viel breiteren Sinn bewusst machen, sie soll die in der Welt der menschlichen Tätigkeit unabhängig anwesende Schönheit erblicken und aufdecken können. Für die Weltanschauung unserer Zeit, die für Subjektivismus und Relativismus so empfänglich ist, mag die Entschiedenheit beinahe schockierend sein, mit der Solowjew gerade den Gegenpol vertritt und seine Überzeugung für den objektiven und realen Charakter der Schönheit bekennt. Die heroischste Aufgabe echter Ästhetik ist es, die Schönheit in ihrer Wirklichkeit und Unmittelbarkeit vor der Gefahr eines um sich selbst kreisenden Ästhetizismus zu verteidigen, der als ein abstraktes Ideensystem nichts mehr mit wahrer Schönheitslehre und *Poiesis* zu tun hat. Solowjew bemüht sich, die Ästhetik aus der Sackgasse der großen philosophischen Terminologie herauszuführen, die das Erlebnis (Begegnung der Schönheit) weder übermitteln noch beschreiben kann, die, anstatt eine klare Sicht zu bieten, das Chaos des Relativismus nährt.

Ein anderer Irrweg, gegenüber dem Solowjew eindeutig Stellung bezieht, betrachtet die Schönheit als das durch logische Folgerungen in unbestimmbarer Weise entstehende

Produkt des menschlichen ästhetischen Tuns. Besonders die moderne Kunstkritik verliert sich in einem solchen ideologistischen Labyrinth, nach dem das in Kunstwerken entstehende Ästheticum zufällig und relativ ist; es verfügt über keinerlei andauerndes Fundament oder objektives Substrat.

Glücklicherweise geht Solowjew auch den Fangfragen nicht aus dem Weg, und er versucht, die Schönheit sowohl in der Sinnenwelt als auch in der Geisteswelt zu ergreifen. So ist für ihn die sinnliche Schönheit die *„Verwandlung der Materie durch die Verkörperung des anderen, des übermateriellen Prinzips in ihr.“* Im Reich des Lebendigen erreicht die Schönheit ein höheres Niveau als in der unbeseelten Natur, auch wenn sie nicht so eindeutig und stabil ist und deshalb oft schwerer ausdrückbar bleibt. Nach der solowjewischen Ästhetik muss in der Schönheit die unmittelbare Materialisierung des geistigen Wesens verwirklicht werden, die materiellen Erscheinungen sollen völlig durchgeistigt werden und müssen geistlichen Gehalt und sinnlichen Ausdruck in gegenseitiger Durchdringung vereinen.

Die Aufgaben der Kunst sieht Solowjew in der direkten Objektivation jener tiefsten inneren Bestimmung der lebendigen Idee, die nicht von der Natur ausgedrückt werden kann; in der Durchgeistigung der natürlichen Schönheit und in der Verewigung des sich verflüchtigenden Momentes und der individuellen Form.

Gemäß der slawophilen Denktradition hat bei Solowjew die höchste Kunst immer einen religiösen Bezug. *„Jede wahrnehmbare Darstellung irgendeines Gegenstandes und einer Erscheinung kann ein wahres Kunstwerk genannt werden, wenn es im Hinblick auf seinen endgültigen Zustand oder im Lichte der zukünftigen Welt ausgestaltet ist.“*

Auf gnoseologischem Spielfeld übt Solowjew sehr vehemente Kritik an der ihr ursprüngliches Ziel verlierenden neuzeitlichen Philosophie. Besonders in der westeuropäischen Denktradition hat die Philosophie nichts mehr mit der Weisheit zu tun; allmählich verschlimmerte sie sich an jeglichem Wirklichkeitsgrund mangelnden, – mit den Worten Solowjews – sich selbst genügenden abstrakten Prinzipien. Sich auf das von theologischer Betrachtungsweise immer tief geprägte orientalische Denken stützend, bietet Solowjew als gnoseologische Lösung die mystische Erkenntnis. Diese, nach der üblichen westlichen philosophischen Terminologie ein paradoxer Terminus, ist als eine Erfahrung zu verstehen, die, über eine intuitive Evidenz ihrer Natur und des Objekts bezüglich disponiert, mit ihren Bedingungen und ihrer Bedeutung klarkommt. Sie ist also keineswegs subjektiv oder irrational, wenn auch persönlich und ekstatisch. Die auf mystischer (*oder*

später integraler) Erkenntnis beruhende organische Einheit von Theologie und Philosophie mit den Wissenschaften nennt Solowjew die freie Theosophie.

Die universale Weltanschauung, zu der bei von Balthasar ein ästhetischer Weg führt, ist bei Solowjew die Idee der All-Einheit. Für Solowjew ist die Wahrheit dem Ab-solutum gleich, das zwangsläufig Existierende, alles in sich Einschließende. Solowjew kann den Personbegriff, der die Person in sich gegenüber der Welt stehend bestimmt, nicht annehmen. Vielmehr schließt die Person als in sich die unendliche Vollkommenheit der Welt, sie ist das einzige Wesen, das die All-Einheit in einer konkreten Form wahrnehmen und realisieren kann. So ist die menschliche Person in der Theosophie von Solowjew die konkrete All-Einheit, und (hier nur schlicht) das Ab-solutum, die allgemeine und abstrakte All-Einheit.

In den berühmten Vorträgen über das Gottmenschentum fasst Solowjew seine Theosophie zusammen. Zum Verständnis menschlicher Existenz, zum Erfassen des Zieles und Sinnes des eigenen Daseins, muss der denkende Mensch sich zuerst in seinen echten und wichtigsten Zusammenhängen sehen können. Für Solowjew ist klar, dass er nicht von den einzelnen, kontingenten Wesen ausgehen kann, sondern nur aus der viel vollkommeneren und unveränderlicher idealeren Menschheit, die er *Sophia* nennt. In Christus begegnet zum ersten Mal die stiftende Einheit (die Gottheit, der Logos als aktive Kraft) und die gestiftete Einheit (die Sophia, das menschliche Prinzip oder der ideale Mensch). In dieser Einheit vereint Christus die zwei Naturen (göttliche und menschliche Prinzipien), die danach nicht mehr trennbar sind, und eröffnet für den Rest der Menschheit eine neue Perspektive, ihr wahres und ewiges Ziel. Der Vorstellung von Balthasars sehr ähnlich, gewinnen alle Kreaturen, physische und geistliche Realitäten, ihren Bestand, ihre Kraft und Bedeutung in der einzigen gottmenschlichen Gestalt Christi.

Hans Urs von Balthasar

Im 20. Jahrhundert verlor der menschliche Geist im Labyrinth der Wahrheitssuche unbestreitbar und schicksalhaft den Weg. Von Balthasar bemüht sich nicht darum, den Moment zu bestimmen, in dem der menschliche Geist, auf dem Wanderweg des Denkens zu einem Abzweig gelangend, nicht die vollkommene Wahrheit gewählt hat, sondern sich den nahezu bestimmbaren Kenntnissen, der Wissenschaftlichkeit sogenannter Tatsachen zuwandte. Leider ist diese „Scheuklappen-Perspektive“, die Methode der exakten Wissenschaften, heutzutage auch der Theologie eigen. Die allgemeine kritische

Einstellung, die Annahme der Infallibilitas von Naturwissenschaften – der Dogmatismus der jeweils herrschenden Denksysteme ist für von Balthasar unannehmbar. Er kommt zu einer Konklusion, die Solowjew sehr nahesteht: Es gibt nur eine Wahrheit, die nicht ihrem Teilaspekt gleicht. Sie ist nicht bloß eine logische Formel, eine Abstraktion, und hat primär keinen Begriffscharakter.

Die Ästhetik hat, so von Balthasar, eine ganz besondere Mission. Gerade die theologische Ästhetik soll nicht den Fehler begehen, dass sie unter dem Einfluss der kantschen Ästhetik die Schönheit derivativ interpretiert, als ob sie das Ergebnis der menschlichen präliminaren Erfassungskapazität sei oder vom von ihr geschaffenen Begriff abhängig wäre. Dieses Verständnis führte dazu, dass die Schönheit zur immanenten Oberfläche geworden ist. Die ästhetische Wende von Balthasars setzt sich als originales Ziel die Transzendenz in den Gestalten (sowohl Kunst als auch Natur), zunächst noch nicht als spezifisch theologische Charakteristik, aber mindestens als eine an eine obere geistliche Realität bindende Beziehung.

Die theologische Ästhetik von Balthasars erforschend, konzentriert sich diese Arbeit vorwiegend auf das spezifisch Ästhetische, auf die sinnliche Wahrnehmung, oder „Schau“ (eine bewusst gewählte erkennende Grundposition, die auf keine Weise rational genannt werden kann; vielmehr eine freie, vorbehaltlose, sich relativierende und verlierende, um sich in der Begegnung einer Gestalt auffindende Stellungnahme) und auf die Formen im allgemeinen und nur im Epilog auf die besonders konkrete ästhetische Gestalt Christi.

Die Schau beschreibt Balthasar als eine freie und präkonzeptionslose Tat der menschlichen Person; durch sie können wir in unserem körperlichen Gefangensein zum Geheimnis gelangen, das ein anderes Seiendes darstellt. Die Schau setzt Fähigkeit und Bereitschaft des Schauenden voraus, seine absolute Autonomie und metaphysische Isolation aufzugeben, und nur dadurch kann sie durch die Tür eintreten, die das Mysterium des zu erkennen gewünschten Objekts verschließt. Im Vorgang der Schau wird offenbar, dass das Subjekt weder Urheber noch Erschaffer der vor den Augen sich öffnenden Realität ist. Das schauende Subjekt ist entgegen rationalistischer Auffassungen kein allmächtiger Richter über das angeschaute Objekt, da es seine Form nicht vom Subjekt gewinnt. Nach von Balthasar gleicht sich der Schauende während des Betrachtungsprozesses dem inneren Gesetz der Schönheit an. Er soll nicht so sehr beherrschen wollen, sondern verstehen, dass die Vorbedingung der wahren Erkenntnis das Einsehen ist, dass wir selbst immer Teil des zu erkennenden Ganzen sind.

Von Balthasars Anstrengung und große Mühe ist mittlerweile für viele verblüffend, weil die Formlosigkeit der Kunst, Religion und des Denkens überhaupt ein hohes Niveau erreicht hat. Jedoch kann die Schönheit versichern, dass der Erkenntniswunsch nicht nur ein Begehren nach auf intellektuelle Weise bewertbare Daten sei, sondern Perzeption und Wahrnehmung, die den ganzen Menschen in seiner physisch-körperlichen Einheit mitreißt. Der Leib des Menschen bindet die physische und geistliche Welt zusammen. Durch ihn *„handelt er sich ausdrückend und greift verantwortlich ein in den allgemeinen Zustand, schreibt unauslöslich seine Taten ein in die Geschichte, die, ob es ihm lieb oder leid ist, sein Bild mit sich fortnimmt.“*

Eine Definition der Form bleibt jedoch schwer. Die Form besteht weder im Objekt noch im Subjekt, vielmehr im Ereignis der Vereinigung der äußeren und inneren. Nur diese fundamentale Gegenseitigkeit vor Augen behaltend, wird man fähig, die Form zu bestimmen. Zwar perzeptiert man zuerst die materielle Seite der Form, sie regt an, immer auch die innere Tiefe zu entdecken.

Für von Balthasar ist die Perzeption der Form und der Schönheit etwas ganz Konkretes (im Sinne dessen, dass diese Perzeption nicht auf dem individuellen Willen beruht, sondern auf der Fähigkeit des Annehmens des schauenden Subjekts). Obwohl die Wahrnehmung der Schönheit immer einmalig und persönlich ist, ist damit nicht gemeint, dass in ihrer Bestimmung individuelle Betrachtungsweise und eigenes Urteil eine wichtige Rolle spielen können. Im Gegenteil weist die Ästhetik von Balthasars jegliche ästhetisierenden Tendenzen zurück. Mit der ästhetischen Wende, die von Balthasar als einen Ausweg für die die Wahrheit immer mehr verfehlende Richtung der modernen Philosophie zeigt, ist eine Revision des unbefragbaren Wertes des begrifflichen Denkens geboten, und gleichzeitig eine Rehabilitation der mythologischen Weltanschauung, der mythischen Redensart, der Kapazität des antiken Menschen, in Bildern zu denken.

Zur richtigen Bewertung der Formen muss der suchende Geist die Zeitlichkeit des ästhetischen Ereignisses in die Betrachtung einbeziehen. *„Ewiger Gehalt wird nur vergegenwärtigt, indem ein geschlossener Augenblick fahren gelassen wird, damit er das Abwesende (Vergangene und Künftige) in Er-fahrung bringe.“* Von Balthasars Anweisung nach soll man die Gestalt fahren lassen, damit sie in ihrer fortdauernd veränderlichen und pulsierenden Lebhaftigkeit die logische Folge der Prämissen wird und auf das kommende selbsterfüllende Ende hinweist.

Neben der Zeitbedingtheit besitzt jedes ästhetische Ereignis einen einmaligen Charakter, eine unwiederholbare Einmaligkeit, wegen der jene nicht einfach in logische

Klischees, philosophische Kategorien eingereiht werden kann. Das ästhetische Ereignis zieht den Schauer so sehr mit sich, als ob es noch nie und nirgends geschehen gewesen wäre. Mit der Betonung der Einzigkeit des ästhetischen Ereignisses schwindet die Bedrohung, die Schönheit nur als a-priori-Begriff, als normative Dimension zu interpretieren. Der ereignishafte und variable Charakter der ästhetischen Erfahrung verkörpert auf der anderen Seite eine gewisse Gefahr: die Schönheit kann sehr zerbrechlich, sich leicht und schnell verflüchtigend scheinen.

Die Irrwege der modernen Ästhetik zwingen von Balthasar, eine sehr grundlegende Frage zu stellen: Wie kann die Schönheit gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz (d.h. ein alle Kategorien übersteigendes Attribut, das nicht erfahrbar ist) und doch auch zur empirischen Welt gehörend (d.h. erfahrbar) sein. Die Schönheit ist eine so wunderbare Qualität des Seins, die man erst wahrnehmen und danach erkennen kann. Das eigentliche Ziel bei von Balthasars Bemühungen ist die Umwendung des eine immer seichtere Richtung nehmenden ästhetischen Traktats, und das In-die-Tiefe-Zurückrudern. Dank von Balthasar integriert der Disput über das Schöne wieder die Analyse der Schönheit, als ein aus ontologischem Gesichtspunkt relevantes Attribut.

Zunächst untersucht die Arbeit mit einem Hinweis auf die antike Tradition die Verbindung von Güte und Schönheit. Weder das Gute noch das Schöne kann als aus abstrakten Prinzipien gezogene Menge logischer Wahrheiten, sondern nur als im Sein verankert vorgestellt werden. Das Wünschen der Güte, das Begehren des Schönen ist immer die Reaktion auf eine äußere Perzeption einer Realität, die zu sich neigt. Die Schönheit bietet der Wahrheit (Realität) eine konkrete Verkörperung, ermöglicht ihre Entfaltung.

In einem nächsten Schritt wird der Einfluss der Theologie Przywaras und der Idee der *analogia entis* auf von Balthasars Denken betrachtet. Der Grund der Analogie ist nach von Balthasar nicht in einem rationalen Urteil zu suchen, sondern im Sein selbst. Auf den Spuren seines Meisters bildet von Balthasar immer mehr die analoge Betrachtungsweise, die für ihn eine Antwort auf die Mangelhaftigkeit der dialektischen Anschauung wird. Von Balthasar weist die derzeit herrschende Ansicht, die eine Identität zwischen zwei Gegenpolen (Seiendes und Wesen) um der Wissenschaftlichkeit willen voraussetzt. Von Balthasar betont in seiner ganzen theologischen Ästhetik die Analogie gegenüber der Identität.

Ein wichtiger Aspekt während der Schau einer Gestalt ist die Koinzidenz von Objektivität und Subjektivität. Die balthasarsche Ästhetik zerreißt die Wahrnehmung nicht in zwei Gegenpole von Objekt und Subjekt, sondern von Balthasar definiert sie als einander ergänzende und eine Einheit bildende Teile. Diese Teile haben nur in einer gegenseitigen Wechselbeziehung Sinn, ihre Identität verdanken sie einander. Die Schau soll in einem vollkommen vorbehaltlosen Zustand stattfinden, der nur mit der Bezogenheit eines Kindes zur Welt verglichen werden kann. Diese Betrachtungsweise ist von einer grundsätzlichen Offenheit charakterisiert, die das wunderbare Moment ermöglicht, als die Spaltung, zwischen der Subjekt und Objekt verschwindet, und der Schauer wird etwa im Prozess der Schau aufgelöst.

Eine große Tragödie des neuzeitlichen Denkens ist das Vergessen der ästhetischen Ansicht, das dem balthasarschen Hauptwerk zur *felix culpa* wird. Nachträglich den Moment zu bestimmen, in welchem das allgemeine Denken der ästhetischen Einprägung untreu wurde, ist keine leichte Aufgabe, umso weniger, als dies vielmehr ein metaphysischer Termin ist. Dennoch ist es für Hans Urs von Balthasar sicher, dass in jenem Moment, in dem das Denken die Ästhetik verriet, die Theologie die Herrlichkeit vergaß.

Wichtiger Aspekt in der Analyse der Gestalten ist, dass alle Formen instabil und sich schnell verändernde sind. Die Gestalten sind dynamische Realitäten, denen wir immer (und seien es musikalische, literarische, philosophische oder zur bildenden Kunst gehörende) auf dem zur Vervollkommnung führenden Pilgerweg begegnen können. Wechselhaftigkeit ist eine Charakteristik der Gestalten, die im ersten Augenblick oft dem Schauenden nicht auffllt. Die Evozierung der Ekstase, die man beim Begegnen einer schönen Form zum ersten Mal erfährt, ist fast unmöglich. Wenn es jemandem analogerweise gelingt, die folgenden Begegnungen als relevante Ereignisse zu durchleben, spielt darin der menschliche Wille eine sehr geringe Rolle.

Zum Schluss wird ein kurzer Blick auf die außerordentliche Gestalt Christi geworfen, auf den jeglichen menschlichen Verstand übersteigenden Mittelpunkt der Offenbarung, auf die gekreuzigte göttliche Liebe. Das Anliegen der Dissertation ist es, über die Zusammenfassung hinaus auch einen Ausblick auf von Balthasars theologisches Werk zu geben. Deshalb kann das Kreuz Christi nicht nur angeschaut, sondern seinem Drama muss auch nachgespürt werden, und dadurch wird auch die theologische Ästhetik im ganzen balthasarschen Werk richtig eingeordnet.

BIBLIOGRÁFIA

SZOLOVJOV MŰVEI:

- *A bizantinizmus és az orosz óhitűség*, in *Aetas XIII* (1998), 145-157.
- *A kereszténységről*, in *Vigilia VII* (1986), 489-495.
- *A szertet értelme*, in *Vigilia II* (1980), 79-82.
- *Aus Anlaß der letzten Ereignisse*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 377-383.
- *Az Antikrisztus története*, Századvég, Budapest 1993.
- *Blindheit und Blendung*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 75-79.
- *Das Geheimnis des Fortschritts*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 332-336.
- *Das Judentum und die christliche Frage*, in *Deutsche Gesamtausgabe IV*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 551-620.
- *Das Lebensdrama Platons*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 273-337.
- *Der allgemeine Sinn der Kunst*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 171-191.
- *Der Gottesbegriff*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 297-332.
- *Der erste Schritt zur positiven Ästhetik*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 346-352.
- *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 191-273.
- *Der sittliche Sinn des Lebens in seiner endgültigen Bestimmung und Übergang zur theoretischen Philosophie*, in *Deutsche Gesamtausgabe V*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 661-669.
- *Die Bedeutung des Dogmas*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Freiburg (1953), 79-84.
- *Die Lyrische Dichtung*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 339-346.
- *Die nationale Frage in Rußland. 1. Teil*, in *Deutsche Gesamtausgabe IV*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 7-191.

- *Die nationale Frage in Rußland. 2. Teil*, in *Deutsche Gesamtausgabe IV*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 191-456.
- *Die orientalische Frage*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 64-68.
- *Die Poesie des Grafen A. K. Tolstoj*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953) 369-378.
- *Die Rechtfertigung des Guten*, in *Deutsche Gesamtausgabe V*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 7-661.
- *Die Schönheit in der Natur*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 117-171.
- *Előadások az istenemberségről* in *Az orosz vallásbölcselet virágkora* vol 1, Vigilia, Budapest 1988, 77-98.
- *Geschichte und Zukunft der Theokratie*, in *Deutsche Gesamtausgabe II*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 361-483.
- *Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről* in *Az orosz vallásbölcselet virágkora* vol. 1, Vigilia, Budapest 1988, 98-133
- *Himmel oder Erde*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953) 49-52
- *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa Edizioni, Roma 2008.
- *Kleine Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 335-337.
- *La critica dei principi astratti* in *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990.
- *La crisi della filosofia occidentale*, Casa di Matriona, Milano 1989.
- *La sofia. L'eterna sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1996.
- *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1989
- *Literatur oder Wahrheit?*, in *Deutsche Gesamtausgabe VIII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 44-49.
- *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990.
- *Theoretische Philosophie*, in *Deutsche Gesamtausgabe VII*, Erich Wewel Verlag, München (1953), 7-106

SZOLOVJOVHOZ KAPCSOLÓDÓ IRODALOM:

- APRISKO, P., *Az orosz filozófia története*, Osiris, Budapest 2007.
- ASNAGHI, A., *L'Amante della Sofia*, Servitium, Milano 1990.
- BELKIN, D., *Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland*, Dissertatio, Tübingen 2000.
- BESANÇON, A., *La falsificazione del bene. Solov'ëv e Orwell*, Mulino, Bologna 1987.
- BÍRÓ B., *Anima Candida – Vladimir Szergejevics Szolovjev*, in *Vigilia II* (1935), 69-76.
- BOSCO, N., *Vladimir Solov'ëv. Cristianesimo e modernità*, Messaggero, Padova 2005.
- BOSCO, N., *Vladimir Solov'ëv. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
- CANTELLI, C., *La bellezza salvera il mondo. Saggio su Vladimir S.Solov'ev*, Pratica filosofica, Milano 1996.
- CARTA, C., *Vladimir Solov'ëv. Il problema della falsificazione del bene nella filosofia escatologica*, Collezione Oxenford, Firenze 2008.
- DAHM, H., *Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, Sammlung Wissenschaft und Gegenwart, München-Salzburg 1971.
- DIETRICH, W., *Wladimir Solowjew oder Intuition der All-Einheit*, in *Russische Religionsdenker*, Kaiser Taschenbücher, Gütersloh 1994, 57-79.
- DUKKON, Á., *Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853-1900)*, in *Vigilia II* (1980), 77-79.
- DUKKON, Á., *Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa*, in *Vigilia VI* (2003) 436-444.
- FARKAS, Z., *A mindenegység vándora – Vlagyimir Szolovjov*, Dissertatio, Szeged 2006.
- FLOROVSKIJ., G., *Zur Biographie Vladimir Solov'evs*, in: *Kirche im Osten XVIII* (1975), 21-33.
- GLEIXNER, H., *Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik*, Peter Lang, Frankfurt - Bern 1978.
- GLEIXNER, H., *Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus*, in *Zeitschrift für katholische Theologie CXVII* (1995/1), 41 - 58.
- HERBIGNY, M., *Die Einheit in Christus*, in *Christi Reich im Osten*, Mainz (1926), 150-184.

- HUBMER, F., *Wladimir Solowjew, der Knder des Antichristen*, Hänssler, Stuttgart-Hoheheim 1966.
- ILJIN, W., *Die Lehre von Sophia der Weisheit Gottes in der neuesten russischen Theologie*, in *West-östlicher Weg II* (1929), 225-230.
- KISS, L. A., *A msik er – A szeretet kozfiai s teolgiai funkcija Baader s Szolovjov filozfijban*, in *Liget* (1997/9) 75-87.
- KOBILINSKI-ELLIS., *Wladimir Solowjew im Urteil seiner Zeitgenossen*, in *Christi Reich im Osten* (1926), 200-207.
- KONDRINEWITSCH, J., *Die Lehre von der integralen Einheit bei Vladimir S. Solov'ev*, Dissertatio, Wien 1964.
- KOSCHEWNIKOFF, A., *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews*, Cohen, Bonn 1930.
- KOSTALEWSKY, M., *Dostoevsky and Soloviev. The Art of Integral Vision*, Yale University Press, New Haven 1997.
- LANDOLF, R., *Die Moralphilosophie von Wladimir Solowjew. Darstellung und Kritik*, Dissertatio, Basel 1925.
- LAUTH, R., *Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte VI* (1954), 265-276.
- LILIENFELD, F.v., *Sophia - die Weisheit Gottes. ber die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie*, in *Una Sancta XXXIX* (1984), 113-129.
- LILIENFELD, F.v., *Sophia - Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, in *Oikonomia XXXVI* (1997), 192-211.
- MACEINA, A., *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist“ Solowjews*, Herder, Freiburg 1955.
- MACEINA, A., *Indifferentismus und Antichrist. Studie zu Solowjews „Antichrist“*, in *Stimmen der Zeit CXLIX* (1951/52), 88-96.
- MEIER, R., *Abstrakte Prinzipien und integrales Wissen in den Frühschriften Vladimir Solov'evs*, Dissertatio, Münster 1970.
- MERESCHKOWSKI, D., *Wladimir Solovjeff* in *Die Tat XI* (1919/20), 142-145.
- MOSMANN, H., *Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit“*. *Keime zu einer Philosophie des Geistselbst*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1984.

- MUCKERMANN, F., *Solowjow und das Abendland*, in *Christi Reich im Osten IX* (1926), 6-13.
- MÜLLER, L., *Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjevs*, in *Der Übermensch. Eine Diskussion* (szerk. BENZ, E.), Rhein Verlag, Zürich-Stuttgart 1961, 163-178.
- MÜLLER, L., *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*, Evangelisches Verlagsanstalt, Berlin 1956.
- MÜLLER, L., *Vladimir Solov'ev - nach hundert Jahren*, in *Russisches Denken im europäischen Dialog* (szerk. DEPPERMAN, M.), Studien Verlag, Innsbruck-Wien 1998, 38-47.
- PÖLLINGER, S., *Die Ethik Wladimir Solowjews*, Wiener Blätter für Friedensforschung, Wien 1985.
- SACKE, G., *Wladimir Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung*, Ost-Europa-Verlag, Berlin 1929.
- SALIZZONI, R., *L'idea russa di estetica. Sofia e cosmo nell'arte e nella filosofia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.
- SCHESTOW, L., *Spekulation und Offenbarung. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows*, in *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen* (szerk. SCHESTOW. L.), Verlag H. Ellemann, Hamburg-München 1963, 34-136.
- SOLOVEJ, V., *La visione dell'uomo della filosofia di Vladimir Solov'ev*, Roma 2009.
- STREMOUKHOFF, D.: *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Les Belles Lettres Édition, Paris 1935.
- SZYLKARSKI, W., *Solowjews Philosophie der All-Einheit, Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung*, Kaunas 1932.
- TÖRÖK, E., *Vlagyimir Szolovjov*, in *Vigilia VII* (1986), 483-487.
- TRUBECKOJ, J., *Tolsztoj és Szolovjov vitája az államról*, in *Vigilia VIII* (1986) 600-607.
- TRUHLAR, K., *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1966.
- TSCHIEZEWSKIJ, D., *Hegel bei den Slawen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.
- TSCHIEZEWSKIJ, D., *Zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II*. Rowohlt, Hamburg 1961.

- ZELINSKY, B., *Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kulturwissenschaft* XIII (1968), 49-111.

-

BALTHASAR MÚVEI:

- *A három nap teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2000.
- *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1937.
- *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.
- *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.
- *Der Begriff des Schönen in der Theologie*, in *Seminarium XXXIII* (1981), 453-466.
- *Die Entwicklung der musikalischen Idee (Versuch einer Synthese der Musik). Bekenntnis zur Mozart*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1925.
- *Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.
- *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, in *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 1-8.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik I; Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik II,1; Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik II,2; Laikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,1; Im Raum der Metaphysik, Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/1,2; Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,1; Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.
- *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik III/2,2; Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.
- *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus Bekenntners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.

- *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztazisz*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2006.
- *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- *Rezension von Rahners „Geist in Welt“*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 63, (1939), 371-379
- *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004.
- *Theodramatik I, Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.
- *Theodramatik II/1, Die Personen des Spiels*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- *Theodramatik II/2, Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978.
- *Theodramatik III, Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.
- *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.
- *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.
- *Theologik II, Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.
- *Theologik III, Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.
- *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987
- *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960.
- *Vizsgáljatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004.
- *Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit*, in *Communio* XI (1982), 513-517.
- *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000

BALTHASARHOZ KAPCSOLÓDÓ IRODALOM:

- ALBUS, M., *Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Freiburg 1974.
- ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, Dissertatio, Münster 2002.
- BABINI, E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Ancora, Milano 1987.
- BLÄTTLER, P., *Pneumatologia crucis : Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 2004.

- BONNICI, J. S., *Person to person. Friendship and love in the life and theology of Hans Urs von Balthasar*, Alba House, New York 1999..
- BRUNELLA, A., *Il dramma della bellezza, Una rilettura di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 2009.
- CHIA, R., *Revelation and Theology : The Knowledge of God in Balthasar and Barth*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt 1999.
- CRIPPA, M. A., *La fede come incremento della capacità di vedere*, in *Communio CXX* (1991), 95-110.
- DANET, H., *Gloire et croix de Jésus Chris. L'analogie chez Hans Urs von Batlhasar comme introduction à sa Christologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1987.
- DELLA MALVA, G., *L'onnipotente debolezza dell'amore. L'azione vicaria di Cristo nella teologia di H. U. von Balthasar*, Stauròs, Pescara 2007.
- DISSE, J., *La temporalité dans l'eschatologie de Jésus selon la „Dramatique divine” de Hans Urs von Balthasar*, in *Revue théologique de Louvain XXIII* (1992), 459-471.
- DUPRÉ, L., „Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form”, in *Theological Studies XLIX* (1988), 299-318.
- DUPRÉ, L., *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, in *Schindler* (1991), 183-206.
- ENGELHARD, M., *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*, Eos Verlag, St. Ottilien 1998.
- FALCONI, G., *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città nuova, Roma 2008.
- FISICHELLA, Rino., *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981
- GIABBANI, A., *Azione e contemplazione in Hans Urs von Balthasar*, in *Humanitas XXVI* (1971), 222-233.
- GRUBER, W., *Theologie des Einsammelns*, in *Wort und Wahrheit XVII* (1962), 396-398.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1993.
- GUERRIERO, E., *L'estremo amore di Dio nella gloria del suo morire. La Teodrammatica*, in *Communio CXX* (1991), 60-71.
- HARTMANN, M., *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar*. Eos Verlag, St Ottilien 1985.

- HENRICI, P., *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. in LEHMANN, K., - KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar Gestalt und Werk*, Communio Verlag, Köln, 1989, 18-61.
- HENRICI, P., *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2008.
- KORONKAI, Z., *The relationship between prayer and vocation in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio Toronto 2007.
- KRENSKI, T., *Krisztus mindenfelől*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2005.
- KRENSKI, T., - *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1990.
- KRUPPA, T., *A testben-levés kenotikus misztériuma Hans Urs von Balthasar teológiájában*, in *Athanasiana* VIII (1998). 75-101.
- KRUPPA, T., *Krisztológiai alapelvek Hans Urs von Balthasar teológiájában*, in *Athanasiana* XIV (2001), 143-153.
- KRUPPA, T., *A keresztség, mint a Szentháromság önküresítő szeretetének üdvtörténeti misztériuma H. U. von Balthasar írásainak tükrében*, Dissertatio, Budapest 1998.
- KRUPPA, T., *Szolzovjov interpretációja Balthasar esztétikájában*, in *Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból*, (Bibliotheca Athanasiana III), Nyíregyháza, 2007,
- LOCHBRUNNER, M., *Analógia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981.
- LÖSER, W., *Das Sein ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* IV (1975), 410-424.
- LÖSER, W., *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg–Basel-Wien 2005.
- LUBAC, H. d., *Ein Zeuge Jesu Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*. *Communio* 4 (1975) 390-409.
- MARCHESI, G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Cristo espressione visibile di Dio*, Dissertatio, Roma 1977.
- MARCZAK, M., *Misteri e rivelazione di Dio Padre; uno studio teologico sull'opera Herrlichkeit di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 2004.
- MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano 2008.
- MARTINI, C. M., *Una straordinaria capacità di ascolto*, in *Communio* CXX (1991), 8-10.

- MEIATTINI, G., *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 1998.
- MODA, A., *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Ecumenica Editrice, Bari 1977.
- NERI, M., *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001.
- NICHOLS, A., *The Word Has Been Abroad. A Guide Through Balthasar's Aesthetics*, T. & T. Clark, Edinburgh 1998.
- O'DONAGHUE, N., *A Theology of Beauty*, in *Richerques* XXIV(1986) 1-10
- ORTNER, E., *Geist der Liebe - Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars*, Dissertatio, Linz 1983.
- PARADISO, M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009.
- PEELMAN, A., *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire*, Lang, Bern-Frankfurt 1978.
- PRATO, E., *Il principio dialogico in Hans Urs Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010.
- PUSKÁS, A., *A személy drámai fogalma Hans Urs von Balthasar teológiájában*”, in *Sapientia Füzetek* X (2007), 185-214.
- PUSKÁS, A., *Az egyházatyák iskolájában. A patrisztikus örökség néhány eleme Hans Urs von Balthasar egyházfelfogásában* in *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése* (szerk. KRÁNITZ, M.), Szent István Társulat, Budapest, 2002, 173-192.
- PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar drámai szoteriológiájának súlypontjai*, in *Vigilia* VI (2005), 479-488.
- PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar teremtésteológiájának alapvonásai*, in *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése* (szerk. PUSKÁS, A.), Új Ember, Budapest 2003, 261-276.
- RAGUŽ, I., *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Echter, Würzburg 2003.
- ROBINSON, D., *“Imago Dei” : contemporary perspectives in an ecumenical context the understanding of the “Imago Dei” in the thought of Karl Barth, Hans Urs von Balthasar and Jürgen Moltmann*. Dissertatio, Roma 2007.

- RUGGIERI, G., *Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Humanitas* 44 (1989), 338-353.
- RUGGIERI, G., *Introduzione alla lettura di „Gloria” in Hans Urs von Balthasar, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975.
- SACHS, J., *Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Tübingen 1984.
- SCHMID, J., *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes, Der Bedeutung der Analogie in Herrlichkeit bei Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Leuven 1983.
- SEQUERI, P., *La Musa che è la Grazia. Il musicale e il teologico nel prolegomeni all'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in *Teologia* II (1990), 104-129.
- SEQUERI, P., *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, in: *Divus Thomas. CXI* (2008), 3-344
- SIEWERTH, G., *Die Analogie des Seiendes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- SIMMEL, G., *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe*, Suhrkamp, Frankfurt 1995.
- SZUROMI, Sz. A., *Hans Urs von Balthasar ekkleziológiai koncepciója és a hitletétemény*, in *Communio* XIV (2006/1-2), 92-99.
- VERWEYEN, H., *Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für die Erneuerung der Fundamentaltheologie*, in *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes : Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, (szerk. KASPER, W.), Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2006, 386-400.
- VIGNOLO, R., *Gloria, rileggendo l'estetica teologica*, in *Communio* CXX (1991), 27-45.
- VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982.
- VORGRIMLER, H., *Hans Urs von Balthasar - 100 Jahre*, in *Stimmen der Zeit*, Freiburg CCXXIII (2005), 521-532.
- WALDSTEIN, M., *Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics*, in: *Communio* XI (1984), 13-27.
- ZEITZ, J. V., *Przywara and von Balthasar on analogy* in *The Thomist* 52 (1988) 473-498

EGYÉB VONATKOZÓ IRODALOM:

- BAUMGARTEN A. G., *Esztétika*, Atlantisz, Budapest 1999.
- BERTOLDI, A., *L'interpretazione del silenzio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Trento 1993
- BISTRAS, L., *Die Rechtfertigung des Guten oder die Moralphilosophie W. Solowjoffs*, Dissertatio, Freiburg 1923.
- CIORAN, S. D., *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*, Wilfrid Laurier Press, Waterloo 1977.
- ECO, U., *Művészet és szépség a középkori esztétikában*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2002.
- EVDOKIMOV, P., *L'Ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980.
- EVDOKIMOV, P., *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano (1980)..
- EVDOKIMOV, P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990.
- FLORENSKIJ, P., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- FLORENSKIJ, P., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974.
- FLORENSKIJ, P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977.
- GÄNTZEL, H.H., *Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit*, Juristische Abhandlungen, Frankfurt 1968.
- GOETZ, H., *Was ist Sophiologie? (Ein Zugang zum Denken Solowjows)*, Dissertatio, Wien 1939.
- IGNATOW, A., *Solowjow und Berdjaew als Geschichtsphilosophen. Ideen und aktueller Einfluß*, Bundesinstitut für Ostwissenschaft und Internationale Studien, Köln 1997.
- JÓZSA, B., *Dostoevskij und Solov'ev. Eine Synthese aus europäischem und spezifisch russischem Denken, aufgezeigt am Problem der Liebe*, Dissertatio, Innsbruck 1968.
- KANT, I., *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari-Roma 1997.
- KOBILINSKI-ELLIS., *Wladimir Solowjew und die „Russischen Orthodoxen“*, in *Monarchia Sancti Petri* (1929), 618-628.
- KOSLOWSKI, P., *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*, Bernward Verlag, Hildesheim 1992.
- LASEK, A., *La persona di Gesù Cristo alla luce della Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio, Roma 2000.

- LINK, W., *Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umriss einer personal-geistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar*, Dissertatio Roma, 1970.
- LOSSKY, N., *History of Russian Philosophy*, Chekhov Publishing House, New York 1951.
- LÜNING, P., *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar*, Aschendorff, Münster 2007.
- MARTINI, C., M.: *Quale bellezza salverá il mondo? Lettera Pastorale 1999-2000*, Centro Ambrosiano, Milano 1999.
- MASARYK, T. G., *Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte*, Böhlau, Wien-Köln 1995.
- MCINROY, M. J., *Perceiving splendor. The "doctrine of the spiritual senses" in Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics*, MA Editor, Cambridge, 2009.
- MEYENDORF, J., *Krisztus az ortodox teológiában*, Osiris–Odigitria, Budapest 2003.
- MIELE, F., *L'estetica teologica di von Balthasar. Percezione della forma, kenosi ed ermeneutica della bellezza*, Dissertatio, Cassino 2001.
- MÜLLER, L., *Schellings Einfluß in Rußland. Sergej A. Jurjev und Vladimir Solovjev*, in *Archiv für Philosophie* III (1949), 53-81
- NADUVILEKUT, J., *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*, Eos Verlag, St. Ottilien 1987.
- PEMSEL-MAIER, S., *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie*, Echter Verlag, Würzburg 1991.
- PFLEGER, K., *Auf dem Weg einer neuen Weltkonzeption. Solovjew, Berdjajew, Teilhard de Chardin*, in *Lebensausklang* (szerk. PFLEGER, K.), Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1975, 105-122.
- PODSKALSKY, G. P., *Wladimir Solovjov und die Juden*, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* XXII (1963), 203-211
- PRZYWARA, E., *Analógia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*, Schriften III. Einsiedeln, 1962.
- PUSKÁS, A., XVI. *Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a „Spe salvi” enciklikában* in *Teológia* 3-4 (2008) 185-214.
- RAD G. V., *Theologie des Alten Testaments*, Kaiser Verlag, München 1960.

- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1984.
- ROSS, S. A., *Art and Revelation. An Exploration in the Philosophy of Gadamer and the Theologies of Schillebeeckx and von Balthasar*, D. Tracy, Chicago 1982.
- SCERRI, H., *Living Theology. Studies on Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Lonergan, Hans Urs von Balthasar*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.
- SCHELTING, A. v., *Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Otto Harrasowitz, Berlin - Wiesbaden 1989.
- SCHELLING F. W. J., *A művészet filozófiája*, Akadémia, Budapest 1991.
- SCHULZ, M., *Sein und Trinität ; Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar*, Eos Verlag, St. Ottilien 1997.
- SPIDLÍK, T., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995.
- SPITERIS, Y., *La conoscenza "esperienziale" di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, in *Antonianum* LXXII (1997), 395-405.
- ŠTRUKELJ, A., *A remény nem csál meg.*, in: *Communio*, Budapest V (1997/2), 10-18.
- TATARKIEWICZ, W., *Az esztétika alapfogalmai*, Kossuth, Budapest 2006.
- VALENTINI, N., *La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.
- WALDENFELS, H., *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, Max Hueber Verlag, München 1969.
- WISSER, G., *Kunst und Religion, Suche von Einheit und Trennung*, Dissertatio, Roma 1991.
- WOLFF, M., *Hegel im vorrevolutionären Rußland*. in *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (szerk. NEGTE, O.), Suhrkamp, Frankfurt 1971, 155-186.
- ŽÁK, L., *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

SZENTÍRÁS

- *Biblia*, Szent István Társulat, Budapest 1973.

FORRÁSOK

- *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000.
- *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Örökmécs Alapítvány, Kisterenye-Budapest 1997.
- *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest 2002.
- *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.

Nyilatkozat

Alulírott Szarka Gergely felelősségem teljes tudatában kijelentem, hogy ezt a munkát önálló kutatás alapján, önállóan írtam a feltüntetett források és irodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő szabályok szerint idézek.

Szarka Gergely

Budapest, 2013. március 7.